Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/essaihistoriques00heit

LIBRARY
ST. MICHAELS COLLEGE

ESSAI HISTORIQUE

SUR LES

RAPPORTS ENTRE LA PHILOSOPHIE ET LA FOI

DE BÉRENGER DE TOURS A S. THOMAS D'AQUIN

Essai Historique

sur

LES RAPPORTS

entre

LA PHILOSOPHIE ET LA FOI

de Bérenger de Tours a S. Thomas d'Aquin

par

Th. HEITZ

docteur ès lettres

PARIS

LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE

J. Gabalda et Cie

90, rue Bonaparte, 90

—

1909

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

SEP 24 1931

258

A mes Parents

je dédie cet « Essai »

en témoignage d'amour filial

et de reconnaissance

Nihil obstat

F. Dubois,
Censor ex officio.

IMPRIMATUR

Cameraci, die 10 Martii 1909

A. Lamant, *Vic. gén.*

AVANT-PROPOS

Le problème des rapports entre la philosophie et la croyance religieuse est très ancien, il est né avec l'éveil de la raison spéculative en face de la croyance religieuse, et après bien des vicissitudes il est resté actuel au point d'intéresser plus que jamais les esprits sérieux. C'est dire que ce problème est de première importance et qu'en en retraçant historiquement une des phases les plus significatives — celle qui s'étend de Bérenger de Tours (né en 999) à saint Thomas (mort en 1274) — on espère obtenir la bienveillante attention de lecteurs curieux de la pensée des philosophes et des théologiens médiévaux. Aussi bien ceux-ci ont-ils élevé des « Cathédrales d'idées » non moins dignes d'intérêt que les incomparables cathédrales de pierre dressées par leurs contemporains. — Qu'on veuille bien prendre garde à l'immensité des matériaux qu'une semblable enquête doit mettre en œuvre, à la difficulté de leur interprétation et de leur exposition méthodique : autant de motifs, peut-on dire sans artifice, pour excuser l'auteur de quelques répétitions et de beaucoup d'aridité.

Le problème étudié ici a eu un sort très divers : les hommes ont tiré différentes leçons de la comparaison que le besoin d'unité intellectuelle leur imposait entre les enseignements de la croyance religieuse et les résultats de leurs réflexions rationnelles. Les uns en ont dégagé *l'incompatibilité* absolue de la croyance religieuse et de la science et, conséquemment, ils sont devenus hostiles soit à la religion de leur peuple — comme les philosophes grecs et les rationalistes modernes (1), soit à la science ration-

1. Dr. G. M. Manser, O. P. *Die mittelalterliche Scholastick nach ihrem Umfange u. Charakter* dans *Hist. polit. Blätter für d. kath. Deutschland.* 139. Bd. p. 410. « Die griechischen Philosophen standen zumeist in schroffen Gegensatze zu jener griechischen Volksreligion welche teils allgemein, teils und vor allem in ihren Lokalformen die Gottheiten in so unwürdiger Weise sich vorstellte und verehrte ». — *Ibid.*, p. 411. « Deswegen glauben wir ein Merkmal der ganzen griechischen philosophie namhaft zu machen wenn wir sie charakterisieren als Geistestendenz, welche im vollen, frischen Vertrauen auf die menschliche Vernunft, unabhängig von dem entarteten griechischen Volksglauben, für die grossen Welt und Lebensfragen befriedigende Lösungen zu geben bestrebt ist ».

B
721
.H47

nelle — comme les fidéistes de tous les temps et de toutes les religions (1).

D'autres enfin ont cru voir à la lumière de ce rapprochement une *harmonie* providentielle entre les enseignements de la raison et les données de leur foi religieuse. D'abord ils ont conçu cette harmonie comme une *confusion* des deux enseignements en une *philosophie religieuse*, telle qu'on la rencontre chez les néoplatoniciens, Philon, Plotin et leurs disciples et à leur suite, chez les Pères de l'Église et plus spécialement chez saint Augustin (2).

Plus tard, tout en maintenant l'harmonie entre la raison et la foi, on a mis plus en lumière la différence de ces deux sources de connaissance, et l'on s'est efforcé, — souvent sans grand succès, — d'en délimiter les domaines respectifs : la philosophie et la théologie. Ainsi on en est venu à reconnaître à la philosophie le droit d'exister pour elle-même comme science rationnelle, d'ailleurs capable d'entrer avec la théologie sacrée dans la vaste synthèse de la sapience chrétienne (3). Cette tendance plus ou moins consciente caractérise les philosophes théologiens de cette longue période que l'on est convenu d'appeler la « Scolastique médiévale. »

Cette ère nouvelle prélude faiblement avec les philosophes théologiens de la « Renaissance carolingienne (4) (780-880), qui est aussi un siècle de controverses religieuses. Le premier auteur de marque qu'on y rencontre, *Alcuin* (735-804), directeur de l'École Palatine fondée par Charlemagne, ne semble guère soupçonner le problème qui nous occupe : dans la logique il intègre la théologie, le Cantique des Cantiques et l'Évangile (5). *Gotts-*

---

1. S. Pierre Damien en est l'exemple le plus caractéristique dans la période qui nous occupe.

2. Manser, *loc. cit.*, p. 416. Die Beiden (Glaube und Wissen) stehen in den ersten christlichen Jahrhunderten in dem Verhältnisse einer Vermengung. Der Gegenstand, welcher bei den Kirchenvätern allesausschliesslich absorbiert, dem allesunmittelbar untergeordnet wird, und nach dem es auch gewertet wird, ist die christliche Offenbarung.

3. Manser. *op. cit.*, p. 422. Die mittelalterliche Scholastik ist ihrem Ganzumfange nach ein Doppelsystem von Philosophie und Theologie, ein Doppelsystem zu dem der mittelalterliche Geist in jahrhundertlangen Kämpfen um die Gebietsausscheidung sich durchringt, das er in 13. Jahrhundert verchiedenartig je nach einer mehr und weniger glücklichen Gebietsausscheidung aufbaut.

4. Gabriel Brunhes. *La foi chrétienne et la philosophie au temps de la Renaissance carolingienne.* Paris, 1903, où l'on trouvera de plus amples détails sur la philosophie et la théologie de cette époque.

5. Alcuin. *De Dialectica. P. L.*, t. 101, col. 952; apud Brunhes, *op. cit.*, p. 55, en note. « His quippe generibus tribus philosophiae etiam eloquia

chalk, moine de Fulda, est plus hardi. Il applique la méthode dialectique à la question religieuse de la prédestination et engage une vigoureuse joute théologique avec *Raban Maur et Hincmar de Reims*. Peu à peu tous les théologiens du temps entrent en lice (1). L'un d'entre eux mérite de nous arrêter, tant il est grand, c'est *Jean Scot Érigène*. Autant et plus que les autres controversistes il emploie l'argumentation rationnelle en matière théologique, sans se demander jusqu'où vont les droits de la philosophie et où commencent les inviolables obscurités de la foi. Au reste, comment aurait-il pu se poser semblable question, après avoir déclaré que la véritable philosophie n'est autre chose que la vraie religion et réciproquement? (2) Si par ailleurs on peut citer des passages où il semble distinguer les deux sources de connaissance — foi et raison (3) — on en trouve aussi d'autres, où, à la manière d'un rationaliste, il réduit l'autorité à la raison (4). Qu'on ne s'y trompe pas : ce rationalisme n'est qu'apparent, car chez Scott Érigène comme chez Philon et les néo-platoniciens, ses maîtres, les enseignements de la raison sont conditionnés par cette sorte de révélation qu'est l'illumination subjective, en laquelle se confondent la raison et la foi, la philosophie et la théologie (5).

---

divina consistunt. — C. Quomodo? — Nam aut de natura disputare solent ut in Genesi et in Ecclesiaste; aut de moribus, ut in Proverbiis et in omnibus sparsim libris; aut de logica, pro qua nostri theologiam sibi vindicant, ut in Canticis Canticorum et sancto Evangelio. »

1. Cf. Brunhes, *op. cit.*, p. 30-37.

2. Scot Érigène : *De praedestinatione*, cap. I, v. I. P. L., t. 122, col. 357-358. Quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa, Deus, et humiliter colitur, et rationabiliter investigatur regulas exponere? Conficitur inde, veram esse philosophiam veram religionem, convertimque veram religionem esse veram philosophiam.

3. *De Divisione naturae*, lib. 66. P. L., t. 122, col.511 B. — Vera enim auctoritas rectae rationi non obsistit neque recta ratio verae auctoritati, ambo siquidem ex uno fonte, divina videlicet sapientia, manare dubium non est.

4. *Loc. cit.* I. 69. P. L., t. 122, col. 513 B. Rationem priorem esse natura... didicimus... Auctoritas siquidem ex vera ratione processit, ratio vero nunquam ex auctoritate. Omnis enim auctoritas, quae vera ratione non approbatur infirma videtur esse. Vera autem ratio, quoniam suis virtutibus data atque immutabilis munitur, nullius auctoritas astipulatione roborari indiget.

5. *De Divis. naturae*, lib. I, 72, P. L., t. 122, col. 518. — Cum audimus Deum, omnia facere nihil aliud debere intelligere, quam Deum in omnibus esse, hoc est essentia omnium subsistere. — *Ibid.*, lib. 2, 14, col. 518. Christus, qui omnia intelligit, immo est omnium intellectus. — *Ibid.*, lib. 2, 23, col. 572. Nam si invenitur, non ipse, qui quaerit, sed ipse, qui quaeritur, et qui est lux mentium, invenit. — Cf. aussi les textes cités par Brunhes. *op. cit.*, p. 61, notes 1, 2, 3.

Ainsi au milieu du IXe siècle l'état du problème des relations entre la science et la foi n'était guère différent de l'état de ce même problème chez saint Augustin. Cependant le caractère intermédiaire de la Renaissance carolingienne et le commencement des temps nouveaux se trahit par ce fait significatif que Scot Érigène publia outre ses traductions et commentaires de Denys le Pseudo-Aréopagite son « De divisione naturae », un ouvrage considérable, philosophique, du moins par la méthode, et néo-platonicien d'inspiration. Les doctrines hétérodoxes — proches du panthéisme — en furent condamnées, mais la théologie négative du Pseudo-Aréopagite que Scot avait fait connaître se fraya lentement le chemin des intelligences et fut reprise avec des tempéraments par les grands théologiens du XIIIe siècle.

Après Scot Érigène, disparu de l'histoire vers 877 (1), viennent les temps troublés des derniers Carolingiens. La culture intellectuelle diminue rapidement et on ne rencontre aucun penseur qui mérite une mention jusqu'à *Gerbert* (milieu du Xe siècle à 1903), devenu pape sous le nom de Sylvestre II (2). Avec lui on est loin de l'âge patristique où la science profane était suspectée ou du moins délaissée comme inutile. Gerbert se montre écrivain latin disert, logicien subtil dans son opuscule « De rationali et ratione uti ». C'est aussi pour son temps un mathématicien et un physicien remarquable.

En théologie il est peu original et s'attache surtout à l'exposé positif de la doctrine ecclésiastique telle qu'elle est contenue dans l'Écriture et les Pères.

Fulbert de Chartres († 1029) hérite de cette réserve un peu timorée avec laquelle son maître Gerbert traitait les questions théologiques. On ne saurait donc lui imputer les hardiesses et les erreurs de son élève Bérenger de Tours.

Ce très rapide aperçu sur la période qui précède immédiatement celle qu'il nous faut étudier, montre suffisamment, ce semble, que le problème des rapports de la philosophie et de la foi — sans être sorti de la confusion où la maintenait le néo-platonisme des théologiens du IXe et du Xe siècles — en a cependant reçu un léger avancement du fait qu'ils ont appliqué hardiment l'argumentation rationnelle aux doctrines théologiques ; et que, bien éloignés en cela des théologiens spéculatifs de la période

1. Uberweg-Heinze, *Geschichte der Philosophie.* II, *Mittelalter,* p. 163.
2. F. Picavet, *Gerbert, un Pape philosophe.* Paris, 1897.

patristique, ils n'ont pas craint d'accorder leur intérêt à des questions purement rationnelles comme celle des universaux, aux mathématiques et à la physique.

Dans les pages qui vont suivre je me propose d'étudier du point de vue historique l'évolution ultérieure du même problème depuis Bérenger de Tours (né en 999) jusqu'à saint Thomas d'Aquin (mort en 1274).

A cet effet, j'exposerai autant que possible d'après les textes originaux, quelles sont les tendances générales de chaque auteur notable; et quel est, avec ses tenants et ses aboutissants, son enseignement « théorique » sur la raison et la foi, sur la philosophie et la théologie, aussi bien que sur leurs mutuels rapports. Pour mieux approfondir cet enseignement, nous examinerons quelle *application* il en a faite à son œuvre théologique ou à tel traité, celui de la Trinité par exemple. Ainsi la pratique contrôlera et complétera la théorie : elle en fournira le commentaire très objectif.

Grâce à cette prudente méthode, qui entraînera fatalement quelques longueurs et répétitions nous espérons montrer, comment chez les théologiens soit dialecticiens (Ier livre), soit mystiques (IIe livre), du XIe et du XIIe siècles le problème des rapports de la science et de la foi est au fond de toutes les spéculations théologiques; comment étape par étape les notions de « science » et de « foi » se précisent sans que l'on parvienne toutefois à les distinguer formellement et à délimiter exactement leurs domaines respectifs : une certaine confusion étant toujours entretenue par la théorie augustinienne et néo-platonicienne de l'illumination subjective (1). Enfin, nous dirons (IIIe livre) comment au XIIIe siècle, sous l'influence des doctrines aristotéliciennes et malgré l'augustinisme régnant, la distinction formelle des deux sources et ordres de connaissance s'impose de plus en plus aux grands représentants de la théologie médiévale et aboutit à la solution, depuis classique dans l'enseignement catholique, qu'offre la synthèse foncièrement aristotélicienne de saint Thomas d'Aquin.

---

1. Tel n'est point l'avis d'un savant médiéviste, M. De Wulf, dans *Gilles de Lessines*. Louvain-Paris, p. 21, note 3: « Le Père Mandonnet relève en outre, comme une doctrine augustinienne, l'absence de distinction formelle entre le domaine de la philosophie et celui de la théologie. Non seulement cette doctrine n'est pas augustinienne, mais elle semble totalement étrangère à la Scolastique. Cf. aussi De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*. Louvain, 1900, p. 156.

Au cours de ce travail nous aurons aussi l'occasion d'établir qu'il faut se garder de décerner le titre de rationalistes à des philosophes qui protestent sincèrement de leur dévouement à l'Église et de leur soumission à un enseignement révélé : à leur point de vue catholique, ces philosophes n'ont que le tort d'exagérer inconsciemment la portée de la raison, — dont ils ignorent encore les limites précises — ou tout au plus ils posent des principes dont on peut déduire des conséquences rationalistes que d'ailleurs ils répudieraient. Mais, s'il n'existe point de rationalistes au moyen-âge, on n'a que faire de ce groupe de philosophes « antiscolastiques » où M. De Wulf range plusieurs auteurs importants pour l'évolution de la pensée médiévale — Scot Érigène, Roscelin, Siger de Brabant — précisément parce que leur soi-disant rationalisme l'empêchait de les faire entrer dans les cadres de la « scolastique » que le savant professeur de Louvain restreint aux philosophes qui « cherchent l'accord des enseignements de la religion catholique et des résultats de l'investigation philosophique » (1).

Pour montrer la part d'a priori qui entre dans cette conception fondamentale de M. De Wulf et d'une manière plus générale pour atteindre le dessein précis de notre essai historique, la méthode analytique avec ses détours, ses répétitions et son abondante documentation s'imposait. La vue d'ensemble risque d'y perdre, mais l'objectivité y gagne certainement. Le marché est avantageux : nous osons croire que le lecteur patient en excusera l'auteur et sera disposé à en partager les risques et les bénéfices.

*
* *

Je ne saurais terminer cette préface sans exprimer mes remerciements à mes anciens professeurs de l'Université de Fri-

1. De Wulf, *Hist. de philos. médiév.*, p. 148. — Quelque cas que nous fassions de la haute compétence de M. De Wulf, on nous permettra de ne point partager ses illusions sur la possibilité de constituer un système *cohérent* de philosophie « scolastique », voire même « néo-scolastique » avec les thèses fondamentales soutenues par de grands philosophes « scolastiques » aussi différents que saint Anselme, Abélard, saint Bonaventure, saint Thomas, Duns Scot, Occam.

Nous pensons, avec M. Hauréau, *Hist. de la philosophie scolast.*, I, 29, que « toutes les doctrines, même les plus opposées, eurent, durant la période scolastique, des partisans déclarés ». Cf. aussi Manser, *op. cit.*, p. 331, 332, et l'intéressante correspondance échangée à ce sujet entre M. De Wulf et le P. Jacquin O. P., dans la *Revue d'hist. ecclés.* de Louvain, t. V (1904), p. 429 ssq. et 716 ssq.

bourg en Suisse. A des titres divers, je leur dois beaucoup, et je voudrais ici les nommer tous; mais, leur nombre même, aussi bien que le sujet de ce travail, m'invitent à ne retenir que les noms de ceux qui ont eu un rôle prépondérant dans ma formation proprement philosophique ou qui m'ont assisté de leur compétence spéciale dans l'élaboration de cet « Essai. »

A l'enseignement du R. P. Schlincker, O. P., professeur de critériologie, et plus encore à l'amitié dont il m'honore, je suis redevable pour une bonne part du goût des questions philosophiques, de celles notamment qui ont trait au problème de la certitude. L'introduction dans les dédales de la critique philosophique, — dont la critique historique n'est qu'une application particulière, — malgré les doutes quelquefois angoissants qu'elle suscite, est un bienfait intellectuel de premier ordre. J'assure le R. P. Schlincker que du moins la vérité de ma reconnaissance n'a rien à craindre de la prétendue action dissolvante de l'esprit critique.

C'est de telles dispositions d'esprit qui m'ont fait entrer de prime abord dans les vues du R. P. Manser, O. P., professeur de philosophie et d'histoire de la philosophie à la même Université, qui, avec une compétence aussi bienveillante que sûre, me conseilla d'élucider les rapports entre la philosophie et la foi, de Bérenger de Tours à saint Thomas : cela revenait précisément à étudier *historiquement* l'aspect très curieux que revêt le problème complexe de la certitude dans cet âge de foi solide et de science naissante, parvenue à sa crise de croissance dès le XIIIe siècle. En outre, je me plais à reconnaître que, dans les pages qui suivent, je me suis inspiré plusieurs fois d'idées originales et fécondes puisées aux cours d'histoire de la philosophie du R. P. Manser. Ses leçons m'ont été un vivant et encourageant exemple d'exposition méthodique et objective, toujours fondée sur l'étude directe des sources. J'en exprime à cet excellent maître ma gratitude toute particulière.

Quant à l'étude des textes et de la littérature du sujet, elle m'a été singulièrement facilitée par la parfaite obligeance avec laquelle le R. P. Mandonnet, l'éminent historien de Siger de Brabant, a mis à ma disposition sa riche bibliothèque de médiéviste. Qu'il veuille bien agréer mes sincères remerciements.

Paris, le 3 janvier 1909.

LIVRE I

LES RAPPORTS ENTRE LA PHILOSOPHIE ET LA FOI CHEZ LES THÉOLOGIENS DIALECTICIENS DES XIe ET XIIe SIÈCLES.

CHAPITRE I

BÉRENGER DE TOURS
ROSCELIN DE COMPIÈGNE

A PLUS de cent ans de distance, l'exemple de Scot Érigène, appliquant hardiment la philosophie aux données de la théologie, trouva deux imitateurs déterminés en Bérenger de Tours et en son élève Roscelin de Compiègne. Si leur essai ne fut pas heureux et si malgré leurs prévisions il aboutit à l'hérésie, il eut du moins le mérite de donner une nouvelle et forte impulsion aux spéculations théologiques.

BÉRENGER DE TOURS (999-1088) était l'élève de saint Fulbert de Chartres, défenseur vigoureux du principe d'autorité en matière doctrinale (1). Aussi ce maître vénérable avait-il bientôt à s'alarmer des tendances de Bérenger. Celui-ci, « plus dialecticien que respectueux de l'autorité (2) », prétendit, « qu'à moins de folie, on ne saurait nier l'incomparable supériorité de la méthode rationnelle pour la connaissance de la vérité, dont cette méthode seule donne l'évidence (3). » Ces prémisses peuvent facilement produire l'opinion que partout il faut rechercher l'évidence par la méthode philosophique. Cette conclusion était trop assortie au tempérament intellectuel de Bérenger pour qu'il ne l'admît pas d'instinct. « Il est très clair, écrivait-il, que pour toutes choses il faut avoir recours à la dialectique; car recourir à elle, c'est recourir à la raison. Si l'homme ne procède pas ainsi, lui qui selon la raison a été créé à l'image de Dieu,

1. FULBERTI. *Epist. V de tribus quae sunt necessaria ad profectum religionis, ad Adeodatum.* P. L., t. 141, col. 201, c. « Est enim mysterium fide non specie aestimandum... cui quidem ad usum profuit non superstitiosa mortalium cultura sed cœlestis disciplinae magistra auctoritas... »

2. UEBERWEG-HEINZE. *Gesch. der Philos.* II, p. 178. Cf. aussi CLERVAL. *Les Écoles de Chartres au M. A.*, p. 77. Paris, 1895.

3. BERENGAR. *De Sacra Caena.* Ed. Vischer, p. 100. « Ratione agere in perceptione veritatis incomparabiliter superius esse, quia in evidenti res est, sine vecordiae caecitate nullus negaverit. »

il renonce à son titre d'honneur et ne peut jamais être renouvelé à l'image de Dieu (1) ».

Après ces confiantes déclarations sur l'incomparable dignité de la raison, il est intéressant de noter, avec M. Clerval, que Bérenger se montre au fond aussi défiant de la raison que de l'autorité : de l'intellectualisme il passe au sensisme, pour qui rien n'existe en dehors de ce qui se voit et se touche (2).

De tels principes transportés dans le domaine théologique ne pouvaient manquer de conduire leur auteur à l'hérésie. C'est ce qui arriva : Bérenger donna une explication erronée du dogme que la théologie postérieure désigna du terme de transsubstantiation (3). « Si l'on perçoit les accidents du pain, dit-il, c'est que la substance persiste et n'est pas changée (4). »

Opinion qui lui fut reprochée par Hugues, évêque de Langres, de la manière que voici : « Tu dis que le corps du Christ est de telle sorte dans le sacrement que la nature et essence du pain n'est pas changée; et le corps que tu avais dit crucifié, tu en fais un pur être de raison (5) ». On pense si cette doctrine fit du bruit. Attaquée par Lanfranc, abbé du Bec, et par d'autres théologiens orthodoxes, elle fut condamnée au Synode de Verceil, en 1050.

Les tendances ultra-dialecticiennes et les germes de nominalisme que recèle d'ordinaire le sensisme passèrent de Bérenger à son disciple et y prirent l'épanouissement qui fit de Roscelin sinon le fondateur, du moins l'un des principaux représentants du nominalisme. Imbu des idées qu'Aristote expose dans ses traités des *Catégories* et de l'*Interprétation*, les seules parties de l'organon que l'on possédât alors (6), Roscelin appartient

1. Berengar. *De Sacra Caena*. Ed. Vischer, p. 100. « Maximi plane cordis est, per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam, ad rationem est confugere quo qui non confugit, cum secundum rationem sit factus ad imaginem Dei, suum honorem relinquit, nec potest renovari de die in diem ad imaginem Dei. » (Apud Stöckl. *Geschich. der Philos. des Mittelalt.* I, p. 134).

2. Clerval, *op. cit.*, p. 120. — Cousin. *Abélard. Fragments philosophiques*, p. 120. Paris, 1840. — Ueberweg-Heinze, *op. cit.*, p. 178.

3. Le mot de transsubstantiation se trouve pour la première fois chez Hildebert de Lavardin († 1133). Hildeberti Cenoman., *Sermo XCIII*. P. L., t. 171, col. 776 A. Apud Batiffol. *Études d'histoire et de théologie positive*, 2e série, p. 381. Paris, 1905.

4. A. Clerval, *op. cit.*, p. 120. Voir aussi P. Batiffol, *op. cit.*, p. 380.

5. P. L., t. 192, col. 1327 : « Dicis in Sacramento corpus Christi sic esse ut panis et vini natura et essentia non mutetur, corpusque, quod dixeras crucifixum, intellectuale constituis. »

6. P. Mandonnet. *Revue Thomiste*, 1896, p. 19. Il est vrai que l'on possédait encore l'*Isagoge* de Porphyre, commenté par Boèce, les traités des

à ce parti compact, qui tente résolument, quoique souvent d'une façon fâcheuse, une première application de l'ordre rationnel à l'ordre révélé (1) ».

Quelques mots d'une lettre de saint Anselme caractérisent la position de Roscelin à l'égard de notre problème. On y voit Roscelin rangé parmi « ces dialecticiens modernes, qui ne croient rien qu'ils ne puissent comprendre par leurs imaginations (2) ».

Ailleurs le saint Docteur constate les effets funestes où aboutit cet état d'esprit : « Ces dialecticiens, dit-il, qui, au rebours de ce qui doit se faire, s'efforcent de monter jusqu'à la vérité religieuse par l'intelligence d'abord, sont obligés par son insuffisance de descendre dans diverses erreurs (3) ». Ils vont même plus loin et, « ne voulant pas croire ce qu'ils ne comprennent pas, ils se rient de ceux qui croient (4) ». Tels sont, au jugement d'un adversaire, les sentiments de Roscelin à l'égard du mystère. Entreprendre de parler de la Trinité avec de pareilles idées, c'était délaisser les chemins battus pour les sentiers, alors indiscernables, du progrès ou de l'hérésie (5). Roscelin se fourvoya et aboutit à l'hérésie. Convaincu de la vérité absolue de la définition de la personne « substance raisonnable », il l'applique telle quelle à la Trinité. « Par personne, écrit-il à Abélard, nous ne signifions donc pas autre chose que substance, quoique, par coutume de langage, nous ayons l'habitude de tripler la personne et non pas la substance (6) ». En effet, continue-t-il, « la substance engendrée et celle qui engendre sont toujours plusieurs, et non une seule chose, selon l'opinion citée de saint Augustin disant qu'il n'est absolument aucune chose qui s'engendre elle-

---

Divisions et les commentaires des livres de l'*Organon*, du même, le traité des Sophismes excepté. Cf. aussi KAISER, *Abélard critique*, p. 10 et suiv. Fribourg, 1901.

1. MANDONNET, *Ibidem*, p. 23.

2. *De fide Trinit.*, cap. III; P. L., t. 158, col. 271 A. « Quod si iste de illis dialecticis modernis est, qui nihil esse credunt nisi quod imaginationibus comprehendere possunt... »

3. *De fide Trinit.*, cap. II; P. L., t. 158, col. 263-264. « Unde fit ut, dum ad illa quae prius fidei scalam exigunt sicut scriptum est : nisi credideritis non intelligetis (*Isa.*, VII, 5) praepostere prius per intellectum conantur ascendere, multimodos errores per intellectus defectum conantur descendere. »

4. *De fide Trinit.*, cap. IV; P. L., t. 158, col. 273 A. « Posui ad respondendum pro fide nostra contra eos qui nolentes credere quod non intelligunt derident credentes. »

5. *De fide Trinit.*, cap. II; P. L., t. 158, col. 265. « Qui enim nondum intelligit quomodo plures homines in specie sint unus homo, qualiter in illa secretissima et altissima natura comprehendet quomodo plures personae, quarum singula quaeque est perfectus Deus, sint unus Deus. »

6. *Epist. Roscel. ad Abaelard.* P. L., t. 178, col. 365 B : « Non igitur per personam aliud aliquid significamus quam per substantiam, licet ex quadam loquendi consuetudine triplicare soleamus personam, non substantiam. »

même (1) ». Ces textes authentiques prouvent clairement que la lettre de Jean à saint Anselme rapporte la vraie pensée de Roscelin et que saint Anselme lui prête à juste titre ces mots « tres Deos vere posse dici, si usus admitteret (2) ». Au reste, le docteur de Compiègne nous explique lui-même sa singulière position en matière trinitaire. Dans sa lettre à Abélard, il affirme sa résolution d'éviter l'erreur des Sabelliens qui de l'impossibilité de l'existence de trois dieux avaient conclu qu'il n'y a pas trois personnes en Dieu, mais seulement trois modes d'existence (3). Roscelin, comme on l'a vu, retourne leur argumentation : il conclut de la trinité des personnes, dont chacune est substance et Dieu, à l'existence de trois substances et de trois dieux. Ce trithéisme, fruit d'un excès de philosophie en un mystère où la plus grande prudence est de règle, excita les clameurs des théologiens de l'époque, de saint Anselme et d'Abélard entre autres, et valut à Roscelin la célébrité d'un hérésiarque. Le concile de Soissons (1092) l'obligea à rétracter son erreur; mais il semble que la conviction du dialecticien l'emporta sur l'autorité du Concile. « Je sais, lui écrivit Yves, le célèbre canoniste et évêque de Chartres, qu'après le Concile de Soissons, tu as défendu avec beaucoup d'ardeur ton ancienne opinion, dans des discussions clandestines et devant des gens que nous connaissons bien l'un et l'autre; tu as voulu leur faire accepter la doctrine que tu as abjurée et d'autres non moins insensées (4) ».

Voici, en quelques mots, les résultats de ce chapitre. Le peu que nous savons de Bérenger et de Roscelin montre qu'ils n'ont pas hésité à utiliser en théologie leurs conceptions philosophiques. Cependant il ne semble pas qu'ils se soient demandé jusqu'où s'étend le domaine de la raison et dans quelle mesure ses méthodes sont applicables à l'explication, ou à la systématisation des données obscures de la foi. L'application que Bérenger et Roscelin firent de la méthode philosophique à la théologie pécha par excès et n'eut guère d'autre mérite que de préparer le terrain à Abélard et de provoquer, en quelque sorte, les progrès dont la théologie spéculative est redevable à l'illustre professeur de la montagne Sainte-Geneviève.

1. *Ibid.*, col. 366 D. « Semper enim generans et generatum plura sunt non res una secundum illam beati Augustini praefatam sententiam qua ait quod nulla omnino res est quae se ipsam gignat. »

2. *Epist. II, 41 ad Falconem.* P. L., t. 158, col. 1192.

3. Ueberweg-Heinze. *Geschichte der Philosophie, Mittelalter*, p. 173.

4. P. L., t. 162, col. 17. — Picavet. *Roscelin*, p. 10. Paris, 1895.

CHAPITRE II

PIERRE ABÉLARD

(1079-1142).

Pour les esprits modernes, Pierre Abélard n'est plus seulement, comme pour les « philosophes » du XVIIIe siècle, un héros de roman; il est le représentant le plus ardent, le plus original et peut-être le mieux doué, de la philosophie et de la théologie du XIIe siècle. Bien des problèmes ont été agités et renouvelés par le génie d'Abélard; mais en aucune question son influence n'a été plus féconde et plus durable qu'en celle des rapports mutuels entre la foi et la raison, de l'application de la philosophie à la théologie. « Sans doute, écrit Victor Cousin, avant Abélard on trouverait quelques rares exemples de cette application périlleuse, mais utile, dans ses écarts mêmes, au progrès de la raison; mais c'est Abélard qui l'érigea en principe; c'est donc lui qui contribua le plus à fonder la scolastique; car la scolastique n'est pas autre chose (1) ». Ce jugement a été récemment confirmé dans l'excellent travail de M. l'abbé Émile Kaiser (2). Le problème qui nous préoccupe ici, les relations entre la foi et la science chez Abélard, y est traité avec l'amplitude que comporte une monographie. On nous permettra donc d'emprunter plusieurs conclusions à cet ouvrage et d'y renvoyer le lecteur désireux de plus de détails.

I.

ABÉLARD ET SON TEMPS.

Pierre Abélard est né en 1079, au Pallet en Bretagne. Il devait exercer sur son temps une influence comparable à celle que

1. Victor Cousin. *Introduction aux ouvrages inédits d'Abélard*, p. III. Paris, 1836.

2. Émile Kaiser : *Pierre Abélard critique*. Thèse de doctorat. Fribourg en Suisse, 1901.

ses compatriotes modernes Félicité de Lamennais et Ernest Renan exercèrent sur la pensée du XIXe siècle. Son père, un gentilhomme lettré, lui inspira, dès l'âge le plus tendre, un grand amour de la science et lui fit fréquenter les plus célèbres écoles de dialectique. Roscelin et Guillaume de Champeaux furent ses maîtres — et aussi ses adversaires. — Tout jeune encore, Abélard fonda, sur la Montagne Sainte-Geneviève, une école rivale de celle de Saint-Victor et y attira par son éloquence de nombreux élèves (1). La vie de l'ardent dialecticien du Pallet fut très mouvementée. Il fut tour à tour héros d'un roman d'amour, théologien condamné pour une hérésie trinitaire, et enfin moine de Cluny. Il mourut, en 1142, pénitent de toutes ses erreurs et admiré par Pierre le Vénérable (2).

Les ouvrages d'Abélard reflètent les vicissitudes de sa vie, et celle-ci nous permet de mieux en saisir la doctrine et d'en expliquer certaines contradictions plus apparentes que réelles. Abélard est de la lignée des docteurs raisonneurs, du néo-platonicien Scot Érigène et du dialecticien Roscelin. Élève de ce dernier, Abélard est nominaliste, mais d'un nominalisme très spécial, qu'on a appelé conceptualisme et qui fait dire à M. de Wulf, avec quelque optimisme peut-être, que « sa théorie est une étape définitive vers le thomisme; elle est exacte et incomplète (3). » L'universel qu'il définit « quod de pluribus natum est praedicari (4) » « n'est pas le mot, la voix, mais le discours, sermo (5) »..... Ces concepts universels « embrassent les choses réelles, de sorte qu'il est vrai que les genres et les espèces subsistent, en ce sens qu'ils se rapportent à des choses subsistantes; car c'est par métaphore seulement que les philosophes ont pu dire que ces universaux subsistent; au sens propre ce serait dire qu'ils sont substances et l'on veut dire

1. Cf. *Historia calamitatum*. Le R. P. H. Denifle fait remarquer à ce propos qu'Abélard contribua le plus à attirer un grand nombre d'écoliers à Sainte-Geneviève et à Paris et qu'il prépara ainsi indirectement la future Université dont Sainte-Geneviève, en raison de son activité, marque une forme de transition. Cf. *Die Universitäten des Mittelalters*. B. I, p. 677. Berlin, 1885.

2. Voir la belle lettre de Pierre le Vénérable à Héloïse pour lui annoncer la mort d'Abélard, apud Hauréau. *Hist. de la Philosophie scolastique*. Première partie, p. 388, 389. Paris, 1872.

3. M. de Wulf. *Histoire de la Philosophie médiévale*, p. 203. Louvain, 1900.

4. Ch. de Rémusat. *Abélard*, t. II, p. 104. Paris, 1845. — Dans cet ouvrage se trouvent quelques extraits des *Glossulae super Porphyrium* d'Abélard — mais quelquefois seulement en traduction française. — Sur le conceptualisme d'Abélard, voir aussi Kaiser, *op. cit.*, p. 217-220.

5. De Rémusat, *l. c.*, p. 105.

seulement que les objets qui donnent lieu aux universaux subsistent (1). » Nous regrettons avec Uberweg-Heinze (2) que Rémusat n'ait pas donné le texte latin du passage d'Abélard qu'il cite : peut-être y verrait-on si le philosophe du Pallet voulait dire oui ou non que l'universel existe « fondamentalement » dans les choses. D'ailleurs il est à remarquer que le sabellianisme de notre dialecticien s'explique mieux dans l'hypothèse du conceptualisme. Aussi bien, pour qu'il pût défendre le réalisme modéré, l'éducation aristotélicienne d'Abélard était insuffisante ; il ne connaissait de l'œuvre du Stagirite que deux traités de logique, celui des Prédicaments et celui de l'Interprétation (3), avec leur commentaire par Boèce et le commentaire de l'Isagoge de Porphyre par le même (4).

Nous avons essayé de caractériser brièvement la position d'Abélard dans la querelle des universaux, parce qu'elle jette une lumière particulière sur tout son système et nous permettra de pénétrer plus avant son opinion sur les rapports entre la foi et la raison. Pour cette question, Abélard s'efforcera de tenir la balance égale entre les excès des dialecticiens et ceux des mystiques ; comme dans le problème des universaux, « il a le mérite de l'heureux abandon de quelques positions extrêmes et indéfendables (5). »

Un autre renseignement sur les sentiments d'Abélard à l'égard de l'autorité scripturaire et patristique nous est donné par le traité intitulé *Sic et Non* « Le pour et le contre ». Jusqu'ici les théologiens avaient puisé, la plupart du temps sans aucune critique, dans le trésor de l'Écriture et des Pères. Abélard est convaincu de l'importance de la tradition théologique, mais pour faire ressortir la nécessité d'une méthode plus rationnelle dans les citations des autorités, il rapporte systématiquement dans le *Sic et non* les textes pour et contre que fournissent l'Écriture et les Pères pour de nombreuses questions théologiques. Par l'opposition de ces témoignages contradictoires, le philosophe du Pallet, s'il a peut-être l'arrière-pensée, comme le croit M. Vacandard, de diminuer « le respect exagéré témoigné par certains maîtres de l'école traditionnelle au texte, quel qu'il soit, des Pères et

1. De Rémusat, *l. c.*, p. 109.
2. Uberweg-Heinze. *Geschichte der Philosophie*, p. 192.
3. Kaiser, *op. cit.*, p. 7. ssq.
4. Kaiser, *op. cit.*, p. 17, seq.
5. Uberweg-Heinze, *op. cit.*, p. 192.

des Docteurs des premiers siècles (1), » ne veut pas cependant « renverser l'autorité légale de la tradition (2). » Il écrit, c'est lui qui le dit, « pour provoquer ses jeunes lecteurs à s'exercer avec ardeur à la recherche de la vérité et les rendre plus pénétrants par cette investigation (3). De plus, il s'efforce de concilier les contradictions apparentes de ces textes en leur appliquant les règles (4) d'une saine critique, qu'il a exposées dans sa préface.

D'ailleurs, ces préoccupations critiques ne diminuent point le respect d'Abélard pour l'Écriture ni pour les Pères : « S'écarter des écrits canoniques, nous dit-il lui-même, est hérétique » (5) et jamais il n'avance une thèse sans la corroborer du témoignage des Pères. Cette méthode de l'examen du pour et du contre, inaugurée par Abélard, resta la base de toutes les discussions philosophiques, théologiques et de droit canon de l'époque suivante (6) : le *Sic et Non* devint le modèle de tous les livres de Sentences et peut être considéré comme la première synthèse à peu près complète de théologie positive (7). Sur le rôle qu'Abélard fait jouer à la raison dans les choses divines, deux autres ouvrages très importants, la *Theologia Christiana* et l'*Introductio ad Theologiam*, fournissent des renseignements encore plus précis, que nous exposerons d'une façon systématique dans le paragraphe suivant. Aussi bien, c'est surtout à propos de ces deux ouvrages qu'il ne faut pas perdre de vue les circonstances historiques dans lesquelles ils ont été écrits; en n'en tenant pas compte on s'exposerait à faire d'Abélard un rationaliste conscient — plusieurs de ses historiens l'ont fait (8) — ou même, ce qui paraît étrange, un fidéiste.

---

1. Vacandard. *Vie de saint Bernard*, vol. II, p. 138. Paris, 1897.

2. Deutsch. *Peter Abälard*, p. 162. Leipzig, 1883. Cf. Kaiser, *op. cit.*, page 41.

3. P. L., t. 178, col. 1349, A.

4. Voir ces règles chez Kaiser, *op. cit.*, p. 49, ssq.

5. P. L., t. 178, col. 1348, A. Voir aussi 1347, C.

6. Denifle. *Archiv für Litt. u. Kirchengeschichte des Mittelalters*. Bd. I, p. 613-621. Berlin, 1885.

7. J. Turmel. *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au Concile de Trente*, p. XXVI. Paris, 1904.

8. Von Hertling. Article *Abälard* dans Wetzer u. Welte's, *Kirchenlexikon*, t. I, col. 17. Freiburg i. Br., 1882. « Durch seine Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Wissen tritt Abälard völlig aus der Reihe der kirchlich gesinnten Scholastiker heraus. »

M. de Wulf. *Hist. de la philos. médiévale*, p. 203. « Abélard s'inspire d'un principe anti-scolastique, le rationalisme. » — Uberweg-Heinze, *op. cit.*, p. 196.

Le péripatéticien du Pallet, nous l'avons déjà dit, était d'un tempérament ardent et tous ses écrits portent plus ou moins le caractère polémique. Tantôt, comme dans la *Theologia Christiana*, il lutte « contre les véhémentes attaques des philosophes (1) » et les abus de la dialectique; tantôt, comme dans l'*Introductio ad Theologiam*, il se défend à coups de syllogismes contre les accusations des théologiens mystiques. En vérité, Abélard, quoi qu'il écrive, est toujours féru de dialectique; mais, n'oublions pas qu'il vivait en un siècle de foi profonde et que, malgré ses errements de toute nature, il entendait rester bon catholique. Cette foi catholique, il la sent menacée par les erreurs trinitaires de Roscelin. Pour la défendre, et peut-être aussi pour montrer qu'il ne fait pas cause commune avec son ancien maître, il écrit sa *Theologia Christiana*, où il plaide vigoureusement la cause de la foi contre les abus de la dialectique, dont le trithéisme de Roscelin lui rendait présents les tristes fruits. « Eh quoi! s'écrie-t-il, Dieu devrait se soumettre aux règles établies par la philosophie? Non, il les brise et en montre la vanité à chaque miracle. La guérison d'un aveugle n'est-elle pas en contradiction avec cette règle d'Aristote: « Neque enim cœcus factus rursus videt? » Et la maternité divine de Marie ne contredit-elle pas cette autre règle: « Si peperit, cum viro cucubuit » (2)? En effet « il doit suffire à la raison de savoir que l'intelligence humaine ne peut comprendre Celui qui dépasse de beaucoup toutes choses et qui excède en tout les forces de la discussion et de la compréhension humaine (3); » car « ne vouloir acquiescer qu'aux vérités manifestes aux sens ou à la raison humaine, c'est vouloir détruire la foi et l'espérance, qui l'une et l'autre ont pour objet les choses invisibles (4). » Et, un peu plus loin, Abélard, opposant les théologiens mystiques à Roscelin, prend à son compte le texte de saint Grégoire : « Nec fides habet meritum cui humana ratio praebet experimentum » (5), et il finit son plaidoyer

---

1. *Theol. Christ.* P. L., t. 178, col. 1170 et 1212. — Edit. Cousin, II, 404 et 483. *Introductio.* P. L., t. 178, col. 989. — Cousin, II, p. 12.

2. P. L., t. 178, col. 1245, C-D. — Edit. Cousin, *Abael. oper.*, II, p. 481-482.

3. P. L., t. 178, col. 1224, B. — Edit. Cousin. *Abael oper.*, II, p. 460.

4. Edit. Cousin. *Abael. oper.*, II, 459. — P. L., t. 178, col. 1223-1224. « Perpende quisquis es, quanta præsumptio sit.... nec aliter acquiescere velle, donec ea quæ dicuntur, aut ex sensu aut ratione humana sint manifesta, quod est penitus fidem et spem tollere, cum utramque de non apparentibus esse constet. »

5. P. L., t. 178, col. 1226, B. — Edit. Cousin. *Abael oper.*, II., p. 462.

par ces paroles du prophète Isaïe dont saint Anselme avait fait son programme : « Nisi credideritis non intelligetis » (1). Ce n'est pas là le langage d'un rationaliste, mais bien d'un théologien orthodoxe en désaccord avec les hardiesses dialectiques de Roscelin.

Si dans la *Theologia Christiana*, il appuie surtout sur la foi et l'impénétrabilité des mystères, c'est qu'il lutte contre l'abus du raisonnement philosophique. Dans un autre ouvrage, l'*Introductio ad Theologiam*, il plaidera la cause de la raison, — de la raison appliquée aux problèmes théologiques — contre les accusations que porte contre elle le groupe mystique. Ces théologiens, si nous en croyons Abélard, cherchent à couvrir leur incapacité en recommandant une foi ardente et aveugle (2). Contre leur opinion étroite sur le rôle de la raison dans l'acte de foi, Abélard fait parler les Pères, saint Augustin et surtout saint Grégoire, qui affirment tous qu'une foi solide ne s'engendre et ne se défend que par le raisonnement. S'il en était autrement, ajoute notre dialecticien, la foi d'aucun peuple, quelque grandes faussetés qu'elle enseignât, ne saurait être repoussée, et les païens pourraient nous répondre, si nous attaquions leur idolâtrie : « Notre superstition, vous n'avez pas le droit de nous la reprocher; nous croyons, comme vous, sans raisonner (3). »

Lorsqu'il s'agissait d'attaquer le dialecticien Roscelin, Abélard employait les arguments et jusqu'à l'autorité des théologiens mystiques. Maintenant qu'il doit se défendre contre les accusations de ces mêmes théologiens, il n'hésite pas à changer de tactique et à s'appuyer sur les raisonnements de la philosophie. Il exalte la dialectique, l'appelle « la science des sciences » (4), et veut qu'on l'emploie pour défendre la foi (5), pour persuader l'hérétique (6), pour conduire à la foi en montrant les motifs de crédibilité (7), et même pour donner une certaine connaissance du mystère (8).

Cependant, quoique Abélard, dans la *Theologia Christiana*, plaide surtout la cause de la foi et que, dans l'*Introductio*,

1. *Theol. Christ.* Cousin, II, 462, ou P. L., t. 178, col. 1226.
2. *Introductio ad Theologiam.* Cousin, *Abael. op.*, II, 73, 79.
3. Edit. Cousin. *Abael. op.*, II, 78.
4. *Ibid.*, II, p. 67-68.
5. *Ibid.*, II, 67.
6. *Ibid.*, II, 75, 77.
7. *Ibid.*, II, 78.
8. *Ibid.*, II, 79.

il fasse ressortir avant tout l'importance du raisonnement en théologie, il ne faudrait pas croire qu'il le fît exclusivement. On trouve, dans la *Theologia Christiana*, dans le deuxième livre notamment, des pages entières en faveur de la raison (1); et l'*Introductio*, bien qu'elle soit dirigée contre le groupe plus ou moins fidéiste des mystiques, affirme, au moins en théorie, en plusieurs endroits, que le mystère est incompréhensible à la raison humaine (2). Ces quelques considérations historiques nous montrent que, pour le difficile et important problème des rapports entre la raison et la foi, l'ardent et génial philosophe du Pallet s'efforce de rencontrer le juste milieu entre le fidéisme, plus ou moins prononcé, des théologiens mystiques, et les tendances rationalistes de Roscelin, comme il cherche à concilier, — sans y réussir complètement, — le nominalisme et le réalisme outré.

De ces efforts sortit une théorie intéressante sur les relations entre le domaine révélé et le domaine rationnel, entre la théologie et la philosophie; théorie que nous exposerons avec plus de détails dans le paragraphe suivant. Nous y verrons un progrès notable sur l'opinion des prédécesseurs d'Abélard et de beaucoup de ses contemporains mystiques. Ce progrès cependant est encore trop récent pour exclure tout excès dans l'application de la théorie aux mystères. Le troisième paragraphe de ce chapitre nous persuadera que *pratiquement* Abélard, poussant trop loin son ardeur apologétique, ne s'est pas contenté de défendre le mystère de la Trinité, mais qu'il en a voulu *prouver* l'existence par la seule raison.

II.

LA THÉORIE D'ABÉLARD SUR LES RAPPORTS ENTRE LA FOI ET LA RAISON.

Abélard est avant tout un dialecticien; mais, toujours en lutte plus ou moins ouverte avec les théologiens mystiques, il ne laisse pas d'être influencé par eux. Et, s'il approuve la science, « compréhension de toutes les choses qui sont » (3), s'il veut

1. *Théol. Christ.*, 464. « Doctores ecclesiastici sæculares quoque artes, ipsam præcipue dialecticam, sacræ Scripturæ admodum necessarias perhibent. »

2. *Introd.* Cousin, II, 67, 92, 97.

3. *Introductio*, éd. Cousin, *Abael. op.*, t. I, p. 72.

résister aux sophismes de ceux qui en abusent (1), il rappelle aussi au savant qu'il n'a rien qu'il n'ait reçu de Dieu, que la sagesse n'entrera pas dans une âme mal disposée, ni n'habitera dans un corps soumis au péché (2). Abélard recommande donc d'imiter les sages de la Grèce, Socrate et tant d'autres, dont la vertu égalait la science; seulement, vivant en un siècle chrétien, et chrétien lui-même, le philosophe du Pallet exige, en plus de la vertu naturelle, la foi; non point, comme certains théologiens mystiques, une foi aveugle, ennemie de tout raisonnement, mais une foi éclairée et fondée sur les motifs de crédibilité que la raison permet de saisir.

En effet, nous dit-il, personne n'ignore que c'est l'étude rationnelle, plus que la sainteté, qui a fait faire des progrès aux hommes instruits en la doctrine sacrée (3). C'est encore l'étude, ou autrement dit la dialectique, qui nous permet de résoudre les sophismes des hérétiques et de les combattre par la parole, puisque nous ne le pouvons par les miracles : « Ut qui non possimus factis, pugnemus verbis (4); » car les hérétiques, il faut les persuader par la raison plutôt que de leur arracher la foi de force (5). L'objection, tirée du mot de saint Grégoire : « Nec fides habet meritum cui humana ratio praebet experimentum, » n'est pas recevable. Car, « si l'interprétation qu'on en a donnée était vraie, saint Grégoire serait en opposition avec lui-même et avec tous les saints Docteurs qui ont recommandé l'usage de la raison pour établir et défendre la foi. D'ailleurs, à ceux qui doutaient du fait de la résurrection, saint Grégoire opposait des arguments de raison, quoique, précisément sur cette question, il eût dit : « La foi perd son mérite, si la raison en donne la démonstration. » Cette manière d'agir ne proteste-t-elle pas contre l'opinion qu'on lui a imposée, à savoir qu'on ne doit pas raisonner sur la foi? Il n'a pas dit non plus que celle-ci perdait tout son mérite, lorsqu'elle était engendrée plutôt par l'argumentation rationnelle que par l'autorité divine et qu'on croyait une

1. *Introd.*, *ibid.*, 72. — *Theol. Christ.*, éd. Cousin, I, p. 449. — Cf. *Tract. de unitate et trinitate divina*, éd. Stölzle, p. 20 et 23. Fribourg en Brisgau, 1891.

2. *Theol. Christ. Abael. op.*, éd. Cousin, t. I, p. 456.

3. *Introd.*, *Abael. op.*, t. II, p. 72. « Nullos autem sacris litteris eruditos ignorare arbitror plus in sacra doctrina spirituales viros ex ipso scientiæ studio, quam ex religionis merito profecisse. »

4. *Introductio*, p. 73.

5. *Introd.*, p. 75. « Ratione quippe magis hæretici sunt coercendi quam potestate. »

chose non pas parce que Dieu l'a dite, mais parce que la raison était convaincue (1). »

Cette objection tirée de saint Grégoire avec la solution qu'Abélard en donne ne saurait, en aucune manière, comme M. Kaiser l'a solidement établi, servir de base pour prouver qu'Abélard fût un rationaliste (2). Mais, si elle n'exprime pas l'opinion personnelle du péripatéticien du Pallet sur les relations entre la foi et la raison, elle déclare, du moins, la nécessité de la dialectique pour défendre la foi, convaincre les hérétiques et conduire à la foi par les motifs de crédibilité.

Dans la *Theologia Christiana,* dirigée, et il est bon de s'en souvenir, contre les abus dialectiques de Roscelin, Abélard accumule texte sur texte pour humilier la raison. Dans l'*Introductio,* il avait dit que la science, plus que le mérite, aide à pénétrer la doctrine sacrée (3), ici, il écrit que l'on avance plus dans l'intelligence des choses divines par la sainteté de la vie que par la subtilité du génie (4); et, quant à la dialectique, il nous répète ces paroles de saint Ambroise : « Non in dialectica placuit Deo salvare populum suum; regnum enim Dei in simplicitate fidei est (5). » Aussi Abélard se demande-t-il, avec le pape Adrien,

1. En raison de son importance et des interprétations diverses dont il a été l'objet, nous donnons ce texte, — à part un changement de ponctuation, — tel qu'il se trouve dans V. Cousin. *P. Abael. op.*, t. II. *Introd.*, p. 78. Cf. aussi Kaiser, *op. cit.*, p. 81, seq. « Quod quidem si recipiatur, ipsum quoque Gregorium in his quæ antea de dictis ejus collegeramus sibimetipsi contrarium reperiemus; nec sibi tantum sed ceteris omnibus fere doctoribus sanctis, qui nos pariter cum ipso ad rationes fidei nostræ perquirendas seu reddendas adhortantur... Novimus quippe ipsum beatum Gregorium sæpius in scriptis suis, eos qui de resurrectione dubitant, congruis rerum exemplis vel similitudinibus ratiocinando ipsam astruere, pro qua tamen superius dixit, fidem non habere meritum cui humana ratio præbet experimentum. Nunquam hi quos rationibus suis in fide resurrectionis ædificare volebat, has ejus rationes, secundum ipsius sententiam, refellere poterant, secundum quam scilicet astruere dicitur nequaquam de fide humanis rationibus disserendum esse, qui nec hoc astruere dictis, ipse proprie exhibuit factis. Qui nec etiam dixit non esse ratiocinandum de fide, nec humana ratione ipsam apud Deum habere meritum, ad quam non tam divinæ auctoritatis inducit testimonium quam humanæ rationis cogit argumentum (,) nec quia Deus id dixerat creditur, sed quia hoc sic esse convincitur, recipitur. » — Nous avons adopté l'interprétation de M. Kaiser (*op. cit.*, p. 81, ssq.) dont les bonnes raisons, ce nous semble, ont réduit à rien celles de MM. Michaud, Mignon, Vacandard et Deutsch. Le point de départ de ces interprétations erronées, il faut sans doute le chercher dans la fausse ponctuation de Cousin; — qui, séparant du reste du passage ce membre de phrase « nec quia Deus id dixerat creditur, etc... » fait d'Abélard un pur rationaliste.

2. Kaiser, *op. cit.*, p. 91.

3. *Op. Abael.*, éd. Cousin, t. II. *Introd.*, p. 72.

4. *Op. Abael.*, éd. Cousin, t. II; *Theol Christ.*, p. 456 : « Plus per intelligentiam apud Deum ex religione vitæ, quam ex ingenii subtilitate proficere. Alioquin Dominus sibi plus humanum ingenium quam sanctitatem vitæ placere ostenderet. »

5. *Ibid.*, *Theol. Christ.*, p. 452. — Cf. *Tract, de Unit. et Trinit.* Ed. Stölzle, p. 23-24.

si les Ariens n'ont pas emprunté à la philosophie tout ce qu'il y avait de décevant dans leur impiété : « Nonne ex philosophia omnem impietatis suae traxerunt colorem (1)? »

La contradiction paraît manifeste : dans l'*Introductio* Abélard avait affirmé la nécessité de la dialectique; dans la *Theologia Christiana*, il semble la dénigrer complètement. Cependant nous croyons qu'aucun de ces passages à tendances fidéistes ne cache de réelle contradiction. Pour le prouver, point n'est besoin de recourir à l'ardent tempérament d'Abélard, capable d'un « accès de mysticisme » en face des excès dialectiques de Roscelin, ni même à l'invraisemblance psychologique d'une contradiction aussi patente chez un homme d'une pareille intelligence.

Que Dieu, en faveur de quelques-uns de ses saints, néglige la voie ordinaire d'après laquelle la science est donnée aux hommes d'étude et qu'il accorde à ces privilégiés des lumières particulières même sur des questions de théologie, il n'y a là rien de contradictoire à la première thèse d'Abélard. En outre, il faut aussi se souvenir que la théorie de l'illumination extatique était chère à tous les néo-platoniciens, depuis Philon d'Alexandrie, Plotin et Augustin, jusqu'aux mystiques du XIe et du XIIe siècle à l'influence desquels le dialecticien du Pallet n'a pas su se soustraire complètement.

Quant aux textes cités de la *Theologia Christiana*, qui semblent contraires à l'application de la dialectique à la théologie (2), Abélard les tempère singulièrement, une demi-page plus loin. Il rappelle aux chrétiens que, selon la parole de saint Pierre, (*I Petr.*, III, 15) ils doivent toujours être prêts à satisfaire ceux qui demandent la raison de leur foi et de leur espérance (3). Agir ainsi est fort louable; car, autre chose est de chercher à approfondir la vérité par des comparaisons, — « conferendo veritatem inquirere, » — autre chose de disputer avec aigreur et ostentation, — « disputando contendere ad ostentationem. » En cela, en effet, nous nous efforçons d'acquérir la science que nous n'avons pas, en ceci de faire montre de celle que nous croyons avoir (4).

Abélard veut donc bien de la science pour défendre la foi et pour y conduire, mais il ne veut pas de la science qui enfle

1. *Theol. Christ.*, p. 452.
2. *Op. Abael.*, t. II. *Theol Christ.*, p. 452.
3. *Theol. Christ.*, p. 453.
4. *Ibid.*

et qui s'imagine se passer de la grâce de Dieu en créant la foi comme telle. Pour notre philosophe, Dieu seul est le véritable auteur de la foi surnaturelle et même de la science. Sans lui personne ne saurait enseigner la moindre chose; et à moins que Dieu nous illumine et nous instruise à l'intérieur, le maître frappe en vain l'air extérieur de ses paroles (1).

Après les considérations plus générales sur le rôle qu'Abélard fait jouer à la raison par rapport à la foi, on doit se demander quel sera ce rôle en face du mystère. Cette question a été traitée assez longuement, surtout sous son aspect théologique, dans quelques-unes des pages les plus solides du travail déjà souvent cité de M. Kaiser (2).

Abélard, on l'a déjà dit, connaît fort bien les écrits des Pères latins surtout, et il a dû s'apercevoir que les mystères, principalement celui de la Trinité, tiennent une place considérable dans leurs préoccupations, que tous, d'une manière ou d'une autre, en ont essayé des explications. De ce fait, notre dialecticien, conclut que le mystère est susceptible d'explications. Abélard entre dans la voie de semblables explications, en particulier pour le mystère de la Trinité contre les erreurs de Roscelin. A ce propos, il se sert des mots *intelligere, cognoscere* et *comprehendere* dans un sens nouveau, qui n'a pas seulement trompé plusieurs de ses contemporains, saint Bernard, par exemple, mais aussi des historiens modernes, comme Rémusat et Deutsch.

Abélard oppose *intelligere seu credere* à *cognoscere seu manifestare* (3). *Intelligere, seu credere* correspondent pour lui à la définition de la foi « Existimatio non apparentium » tandis que la connaissance *(cognoscere seu manifestare)* ne se dit que des choses présentes par une démonstration expérimentale (4). La connaissance enfin la plus parfaite à la fois quant à la certitude et quant à l'évidence, Abélard l'exprime par *comprehendere*,

1. *Theolog. Christ.*, p. 456. « Nec minimum aliquid doceri quis valeat eo nos interius illuminante, qui nisi mentem instruat interius, frustra qui docet aerem verberat exterius. » — *Tract. de Unit. et Trinit...* éd. Stölzle, p. 25. Ce texte et d'autres que nous aurons l'occasion de citer montrent qu'en dernière instance, Abélard, comme tous les platoniciens, rapporte la connaissance à une illumination subjective.

2. Kaiser, *op. cit.*, pp. 92-102; 106-110.

3. *Introd.*, p. 79. « Sed profecto aliud est intelligere seu credere, aliud cognoscere seu manifestare. » — *Theol. Christ.*, p. 460. « Hinc est enim quod merito Deum appellabat ignotum quasi qui a paucis vel summis sapientibus intelligeretur aut creditur, nec in communem vulgi veniret opinionem. »

4. *Introd.*, p. 79. « Fides quippe dicitur existimatio non apparentium, cognitio vero ipsarum rerum experientia per ipsam earum præsentiam. »

et la *comprehensio* désigne non seulement la connaissance d'un objet grâce à sa présence, mais encore sa compréhension intrinsèque, c'est donc une connaissance qui rend compte de la nature même de l'objet (1). — Que cette terminologie ait bien le sens que Kaiser, le premier, lui a retrouvé, les textes que nous aurons l'occasion de citer le prouveront sans doute suffisamment.

L'homme, d'après Abélard, ne doit nullement prétendre à la *compréhension du mystère*; qu'il sache seulement que Celui qui dépasse de beaucoup toutes choses excède aussi les forces de l'intelligence humaine (2). D'ailleurs, « quelle indignation pourrait être plus grande que celle des fidèles, s'ils étaient obligés de confesser un Dieu que la petite raison humaine pût comprendre et la langue des mortels discuter (3)? » Saint Grégoire ne nous a-t-il pas dit que l'opération divine, si elle est comprise par la raison, cesse d'être admirable et que la foi n'a plus de mérite si l'humaine raison en donne une démonstration (4). Dans la même page, Abélard est encore plus explicite, et, s'appropriant un texte de saint Ambroise, il déclare que les Anges eux-mêmes ne peuvent *comprendre* le mystère du Père (5).

Les bienheureux dans le ciel pas plus que les anges ne comprendront *(comprehendere)* les mystères de Dieu, mais ils en auront la connaissance *(cognoscere)* qu'on a d'un objet présent.

Quant à l'*intelligere seu credere*, Abélard l'opposant toujours à *cognoscere seu manifestare*, il ne peut signifier comme celui-ci une connaissance certaine due à la présence de la chose, mais simplement une connaissance approximative ou estimative engendrée en l'absence de la chose, par des similitudes et des analogies. Cependant, on se tromperait étrangement si, par connaissance estimative, on entendait une connaissance très probable sans

1. Kaiser, *op. cit.*, p. 95.

2. *Theol. Christ.*, p. 460. « Idque pro ratione satis esse debet, ut qui cuncta longe transcendit per omnia humanæ discussionis atque intelligentiæ vires excedat... humano non comprehendatur animo. »

3. *Tract. de Unitate et Trinitate*, p. 27. « Quæ major indignatio fidelibus habenda esset quam eum se habere Deum profiteri quem ratiuncula humana possit comprehendere aut humana lingua disserere. »

4. *Theol. Christ.*, p. 462. « Unde Gregorius in homilia XX super Evangelia : « Sciendum, inquit, nobis est, quod divina operatio si ratione comprehenditur, non est admirabilis, nec fides habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum. »

5. *Theol. Christ.*, p. 462. « Mysterium Patris nec angeli potuerunt comprehendere. » *Tract. de Unit. et Trinit.* Ed. Stölzle, p. 28. — De tous ces textes il ressort combien saint Bernard avait tort d'écrire, *Epist.* 191, *ad Innocent.* P. L., t. 182, col. 357. « Petrus Abælardus christianæ fidei meritum evacuare nititur dum totum quod Deus est, humana ratione arbitratur se posse comprehendere. »

doute, mais qui n'exclut point l'erreur; et, si l'on faisait ainsi de la foi une pure opinion. Abélard définit la foi : « *existimatio rerum non apparentium, hoc est sensibus corporis non subjacentium* (1). » Il explique d'ailleurs que le terme *existimatio* n'exclut absolument que la connaissance expérimentale due à la présence sensible de la chose connue, mais qu'il n'exclut point la certitude, que la foi confère au croyant. C'est précisément ce que saint Bernard n'a pas compris dans cette définition, autrement il n'aurait pas reproché à Abélard de faire de la foi une opinion que chacun peut accepter ou rejeter à son gré (2).

Si donc, selon Abélard, comprendre *(comprehendere)* le mystère est le seul partage de Dieu et si le connaître *(cognoscere)* est le privilège des bienheureux dans le ciel, il ne reste aux hommes sur cette terre que d'en avoir dès maintenant l'intelligence *(intelligere)*. Nous y tendons, du reste, naturellement lorsque nous entendons dire quelque chose de Dieu que nous n'*intelligeons* pas; cela nous excite à la recherche qui engendre facilement l'intelligence, pourvu que la dévotion ne fasse point défaut (3).

Il est à noter que, dans ces lignes et dans bien d'autres (4), Abélard, parlant du mystère, dit *intelligere* et non *comprehendere*. De fait, dans ses considérations *théoriques* sur l'application de la dialectique à la théologie, ce philosophe ne veut rien savoir de la « démonstration » rationnelle du mystère. Aussi, il avertit « l'homme, plein de toutes les souillures du péché, de ne point s'efforcer de comprendre *(comprehendere)*, de sa chétive raison, l'incompréhensible; alors qu'il est impuissant à se comprendre lui-même et à saisir la nature intime de la moindre créature (5). »

1. *Introd.*, p. 5. — Cf. aussi p. 7 et p. 79. Pour Abélard la foi ne se dit proprement que des choses cachées, inévidentes aux sens quoique évidentes peut-être à la raison. L'inévident aux sens, objet de la foi, nous le retrouverons chez Pierre Lombard. — Improprement, la foi se dit aussi des choses manifestes : *Introd.*, p. 7 : « His itaque testimoniis patet fidei nomen modo proprie, modo improprie poni, cum videlicet non solum de occultis verum etiam de manifestis fides dicatur. » — L'objet de la foi, c'est d'abord la nature divine, puis les vérités contenues dans les symboles des Apôtres et des Pères.

2. *De Consider.*, V, 3. P. L., t. 182, col. 790-791 — *De erroribus Abael.*, cap. IV. P. L., t. 182, col. 1061-1062.

3. *Theol. Christ.*, 461. « Cum etiam auditur de Deo quod non intelligitur excitat auditorem ad inquisitionem : quod nec fieret nisi audiretur. Inquisitio vero facile intelligentiam parit, si devotio adsit. » — Cette dernière condition ne semble-t-elle point dire que, pour raisonner sur les matières théologiques, il faut croire les prémisses?

4. *Introd.*, 78, 79, 92. — *Theol. Christ.*, 456, 460, 461, 462.

5. *Theol. Christ.*, 464. « ... nec nunc mortales omni spurcitia peccatorum pleni, ratiunculis suis comprehendere incomprehensibilem nitantur, qui nec seipsos nec quantulæcunque naturam creaturæ discernere ratione sufficiunt. »

Quant aux comparaisons et similitudes, elles ne doivent pas non plus lui faire illusion. Ce dont elles donnent l'intelligence *(intelligere)* appartient plus à la foi qu'à la science, et appliquées au bien unique qui est Dieu, ces similitudes sont si inadéquates, qu'elles ne satisfont guère (1), encore peut-être qu'elles suffisent pour repousser les faux dialecticiens (2).

III.

LA THÉORIE D'ABÉLARD APPLIQUÉE A LA TRINITÉ.

Dans les pages précédentes, nous avons essayé d'esquisser la théorie d'Abélard sur les rapports entre la foi et la raison. Voyons maintenant ce philosophe théologien à l'œuvre dans l'application de cette théorie au mystère de la Sainte-Trinité, alors l'objet de grands débats théologiques. Cette considération, d'où nous exclurons toutes les finesses purement théologiques, aura l'avantage de montrer l'importance de certaines lacunes dans le système d'Abélard; et la comparaison qu'elle nous imposera entre la délimitation théorique du domaine de la foi, retracée au paragraphe précédent, et sa délimitation pratique telle qu'Abélard l'entreprend au sujet de la Trinité, nous convaincra, je l'espère, que le grand problème des rapports entre la foi et la raison, s'il a fait quelques progrès, est cependant encore assez loin de la solution classique que lui donnera saint Thomas.

En bon logicien qu'il était, Abélard avait à se poser une double question : la Trinité existe-t-elle réellement, *an sit*, et, si elle existe, comment faut-il l'expliquer, *quid sit?* A la première de ces questions, *an sit*, Abélard répond par une franche déclaration : « La religion chrétienne, dit-il, professe qu'il n'existe qu'un seul Dieu, et non plusieurs, seul Seigneur, substance une, ou essence absolument immuable et simple qui ne peut avoir ni parties ni rien qui ne soit elle-même. En tout, la foi enseigne cette unité véritable, excepté quant au nombre des personnes divines. En effet, elle confesse avec vérité, qu'en cette substance

1. *Introd.*, p. 92. « ... ut aliquid de ineffabili majestate credendo nunc magis quam intelligendo degustemus. Et quoniam minus plenarias similitudines invenimus ad illud quod singulare est inducendas, minus de eo satisfacere possumus per similitudines. » Cf. aussi *Tract. de Unit. et Trinit.* Ed. Stölzle, p. 29-30.

2. *Introductio*, p. 95.

si simple, il y a trois personnes égales en tout, qui ne diffèrent point comme les choses numériquement distinctes, mais par la pluralité de leurs propriétés : Dieu le Père, Dieu son Fils, et Dieu son Esprit, qui procède de l'un et de l'autre (1). »

Dans cette profession, notre dialecticien affirme bien sa foi en la Trinité; mais il ne dit pas si l'homme arrive à la connaissance de l'existence, *an sit,* de ce mystère par la seule révélation ou si l'effort de la raison y suffit. Les passages où Abélard parle de la connaissance que les philosophes païens ont eue des mystères chrétiens, de la Trinité en particulier, viennent combler cette lacune d'information.

La divine inspiration, écrit Abélard, dans le traité *De Unitate et Trinitate,* a daigné révéler la distinction des trois personnes aux Juifs par les prophètes et aux gentils par les philosophes (2). De tous ces Philosophes ce sont Platon et ses disciples qui ont enseigné le plus clairement la Trinité. En effet, leur « esprit », qu'ils appellent νοῦς et qu'ils disent né de Dieu et coéternel à lui, n'est autre chose que la seconde personne de la Sainte Trinité : et l'âme du monde, troisième personne née de Dieu et du νοῦς, est notre Esprit-Saint (3). Si Abélard s'était contenté d'attribuer à Platon la connaissance des deux premières personnes de la Trinité, aucun des théologiens augustiniens d'alors n'eût trouvé à redire; saint Bernard lui-même ne met-il pas dans

---

1. *Introd.*, p. 10. « Tenet igitur christianæ fidei religio unum solummodo Deum esse ac nullo modo plures esse Deos, unum omnium dominum, unum creatorem.... unam substantiam sive essentiam incommutabilem penitus ac simplicem, cui nec partes aliquæ, nec aliquid quod ipsa non fuerit possit inesse, ac per omnia solam prædicat ac credit unitatem, excepto quod ad personarum pertinet multitudinem. Huic itaque tam simplici seu individuæ ac meræ substantiæ, tres inesse personas sibi per omnia coæquales ac coæternas, non numero rerum, sed pluralitate proprietatum diversas veraciter confitetur, Deum videlicet Patrem, ut dictum est, ac Deum Filium ejus, atque Deum Spiritum ejus ab utrisque procedentem... Idem quippe Deus tam Pater est, quam Filius seu Spiritus Sanctus : unum quippe prorsus in natura, unum tam numero quam substantia sunt : sed juxta eorum proprietates ita personaliter ab invicem distinguuntur ut alius sit iste quam ille, non aliud. » Cette profession se retrouve en termes équivalents dans *Tract. de Unit. et Trinit.*, p. 30-33 et *Theol. Christ.*, p. 465-468.

2. *De Unitate et Trinitate,* Stölzle, p. 4 : Quam quidem (divinæ Trinitatis distinctionem) divina inspiratio et per prophetas Judæis et per philosophos gentibus dignata est revelare. » — Cf. *Theol. Christ.*, p. 361.

3. *Theol. Christ.*, p. 378. « Revolvatur et ille maximus Philosophorum Plato ejusque sequaces, qui testimonio sanctorum Patrum, præ caeteris gentilium philosophis fidei christianæ attendentes, totius Trinitatis summam post prophetas patenter ediderunt, ubi videlicet Mentem, quam Novm (νοῦν) vocant ex Deo natam atque ipsi coæternam esse perhibent, id est Filium quem Sapientiam Dei dicimus ex Deo Patre æternaliter genitum; qui nec Spiritus sancti personam prætermisisse videntur cum animam mundi esse astruerint tertiam a Deo et Noy (νοῦ) personam. »

la bouche de Platon ces paroles : « J'ai trouvé un principe qui opère tout et un autre par qui tout est fait; mais le troisième, je n'ai pu le trouver (1). » Abélard va plus loin et, par les efforts d'interprétation qu'il fait pour trouver le Saint-Esprit dans la théorie de l'âme du monde enseignée dans le *Timée*, l s'attire une impitoyable critique de saint Bernard, qui, soupçonnant le fond panthéistique de cette doctrine, dit de notre dialecticien : « En voulant faire un chrétien de Platon, il se montre lui-même païen (2). »

La portée de cette critique du grand moine de Cîteaux est plus considérable qu'il ne le pensait lui-même; car, faire de Platon un chrétien en lui attribuant la connaissance de la Trinité, n'est-ce pas rabaisser le mystère au niveau de la chétive raison humaine et la *révélation* accordée à certains païens ne désigne-t-elle pas, dans la pensée d'Abélard, la pénétration d'une intelligence d'élite?

Pour répondre à cette importante question, il nous faut examiner quel sens le philosophe du Pallet attache aux expressions « *revelare* (3) » « *deo revelante* (4) » dont il se sert en parlant du moyen de connaître le mystère qu'auraient eu les païens. Une page presque entière du commentaire d'Abélard sur l'Épître aux Romains explique clairement que cette révélation, attribuée aux philosophes païens, n'est autre chose qu'une connaissance discursive remontant de l'effet à la cause. A propos de ces paroles

---

1. « Nonne (Plato) acerrimo mentis ingenio tangens, sed non attingens divinitatem Dei, dicit : « Unum inveni quod cuncta operetur, et aliud per quod cuncta efficiuntur, tertium autem non potui invenire. » *P. L., t. 184, col. 836.* — En vérité, Abélard et ses contemporains interprètent fort mal la doctrine platonicienne. A la suite d'Augustin, ils attribuent à Platon ce qui revient aux néo-platoniciens, en particulier à Plotin. D'après ce philosophe, le νοῦς est inférieur à Dieu, tout à fait transcendantal et représenté par le ἕν . Ce νοῦς ne saurait donc signifier le Verbe de Dieu consubstantiel au Père. — Quant à la théorie de l'âme du monde, plotinienne, mais attribuée à tort à Platon, Abélard la sollicite d'une façon encore plus risquée, afin de démontrer que Platon (Plotin) a enseigné « patenter » la Trinité. D'après Plotin, l'âme du monde est un être créé, composé et fini. Elle ne peut donc être l'équivalent du Saint-Esprit souverainement simple et parfait. Au reste, Abélard a senti la difficulté et, dans la *Theol. Christ.*, p. 395, il dit : « Illud autem in quo non mediocriter errasse Plato videtur et dicitur, illud inquam, quod animam mundi factam esse dicit, hoc est initium habuisse. » Aussi, en un autre endroit (*Theol. Christ.*, p. 389), penche-t-il vers l'interprétation allégorique de cette théorie. — Cf. KAISER, *op. cit.*, pp. 134-143.

2. *Contra quaedam capitula errorum Abaelardi*, cap. IV, 10; apud KAISER *op. cit.*, p. 141.

3. *De Unitate et Trinitate*, STÖLZLE. p. 4. — *Theol. Christ.*, p. 361 : « Quam quidem (distinctionem trium personarum) divina inspiratio et per prophetas Judæis et per philosophos gentibus dignata est revelare. »

4. *Introd.*, p. 29. « Qui etiam qualiter Deo revelante, ad ipsius divinæ Trinitatis cognitionem conscenderint, Paulus quoque, etc. »

de saint Paul (*Rom*, I, 19). « Quod notum est Dei, manifestum est in illis, » notre dialecticien fait la remarque suivante : Actuellement la nature de la divinité a été révélée au monde par la loi écrite; mais avant, elle était déjà connue par la raison naturelle... Aussi, trouvons-nous beaucoup de témoignages en faveur de la Trinité dans les livres des philosophes, qui furent les grands maîtres des gentils. Dieu leur avait *révélé* ce mystère, au moins par les effets de ses œuvres, et, voilà pourquoi l'Apôtre ajoute : « Invisibilia enim ipsius per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur. » En cet endroit, selon l'interprétation d'Abélard, saint Paul parle de tout le mystère de la Trinité et veut faire entendre que par l'œuvre de la création nous pouvons connaître non seulement l'unité de Dieu, mais aussi sa Trinité, de même que nous jugeons par la qualité d'un ouvrage de la personne et de l'habileté de l'ouvrier (1). C'est ce que firent les païens : « Dieu leur avait révélé son mystère; car, au moyen de la raison qu'il leur a donnée, ils reconnurent la Trinité dans ses œuvres visibles (2). » En identifiant ainsi la révélation avec la connaissance rationnelle, Abélard est victime de sa théorie néo-platonicienne de l'illumination subjective qu'il confond avec la révélation surnaturelle.

De tous ces textes, que nous aurions pu multiplier aisément, il appert avec évidence qu'Abélard veut prouver l'existence de la Trinité par la seule raison considérant les choses visibles de ce monde. En cela il exagère la portée de l'intelligence humaine, comme saint Thomas l'a démontré, un siècle et demi plus tard : les œuvres dites « ad extra » sont communes à toute la Trinité et ne peuvent nous renseigner que sur les attributs relatifs à l'unité

---

1. *In Epist. ad Rom.*, p. 171-172. — P. L., t. 183, col. 802-803... « Quod notum est Dei » id est, de natura divinitatis modo revelatum est mundo per legem scriptam, etiam sine scripto per naturalem orationem manifestum ante fuerat.... Unde et multa de Trinitate testimonia aperta in philosophorum libris reperiuntur, qui Gentium magistri erant..... Deus enim illis revelavit saltem per effectum suorum operum. Et hoc est quod subdit : « Invisibilia enim, etc. » Totum hic mysterium Trinitatis distinguit, ut non solum unitatem Dei, verum et Trinitatem ex ipsis operibus perpendere possent : quemadmodum ex qualitate operis cujuslibet, qualis et cujus solertiæ fuerit artifex ejus conjicimus. »

2. *In Epist. ad Rom.*, *Ibid.* « Deus illis revelavit ». Quia per rationem quam Deus eis contulit, ex visibilibus ipsius operibus divina Trinitas innotuit, et per effecta sua ipse artifex sui notitiam eis impertivit... » Cette interprétation de « revelavit » pourrait encore s'appuyer de plusieurs textes, en dehors de ceux que nous avons cités, par exemple : *Introd.*, p. 29, 30, 96; *Theol. Christ.*, p. 414.

de l'essence, mais non sur ceux qui ont trait à la pluralité des personnes (1).

En outre, selon M. Kaiser (2), cette affirmation d'Abélard constituerait une « contradiction formelle » avec une autre théorie de notre dialecticien sur l'impossibilité de la démonstration rationnelle du mystère. M. Kaiser renvoie à la partie de son ouvrage (3) où il prouve par maint texte que, selon Abélard, nous ne pouvons comprendre *(comprehendere)* le mystère. Les citations alléguées en cet endroit disent cela, mais, ce nous semble, rien que cela (4); car la non-compréhension des dernières raisons d'une chose n'exclut pas nécessairement, comme il le faudrait pour qu'Abélard se contredît, la démonstration de l'existence de cette chose. Jusqu'ici notre philosophe a simplement prétendu que quelques-uns parmi les païens sont arrivés par la raison à connaître l'existence de la Trinité (5). Tout à l'heure, en examinant la manière de voir d'Abélard sur l'essence même du mystère, sur le *quid sit,* nous verrons s'il y a contradiction. En attendant nous ne trouvons dans l'opinion d'Abélard, — l'existence de la Trinité peut se démontrer par la seule raison en partant des choses créées, — qu'une erreur théologique, explicable par le manque d'un principe de distinction entre le domaine de la foi et celui de la raison, mais nullement « une contradiction formelle » avec une théorie plus générale du même auteur.

Maintenant que nous savons la pensée d'Abélard sur l'existence du mystère de la Trinité, il nous reste à examiner brièvement les explications qu'essaye ce philosophe sur la Trinité en elle-même (6). Il va de soi que nous ne prendrons en considération

1. S. Thomas. *Sum. theol.*, I p., q. XXXII, art. 1, *in corp.* « Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati. Unde pertinet ad unitatem essentiæ, non ad distinctionem personarum. Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quæ pertinent ad unitatem essentiæ, non autem ea quæ pertinent ad distinctionem personarum. »

2. Kaiser, *op. cit.*, p. 147. « Si maintenant, nous comparons cette théorie avec les affirmations de notre philosophe, sur l'impossibilité d'une démonstration rationnelle en fait de mystères, nous le verrons dans une contradiction formelle. »

3. Kaiser, *op. cit.*, p. 106-111.

4. Voir plus haut, p. 17.

5. *Tract. de Unit. et Trin.*, Stölzle, p. 27. « Qui (Plato) etiam cum Noym ex deo natam asseret, id explicare non præsumit, quod inexplicabili modo esse cognovit, sed tantum de ineffabili illa generatione dixit, quantum voluntas divina permisit. Qui etiam, teste Macrobio, quid sit Deus dicere non est ausus, hoc solum de eo sciens, quod sciri qualis sit ab hominibus non possit, qui nec ab ipsis spiritibus cœlestibus maiori sapientia præditis cognoscitur. »

6. *Introd. ad Theol.*, p. 12. « Primum itaque nobis disserendum occurrit quid sibi velit in una divinitatis natura personarum ista distinctio, ut eadem

que les points qui jettent une lumière nouvelle sur notre sujet éminemment philosophique.

Dans cette question du *Quid sit* de la Trinité, Abélard est dominé par une préoccupation apologétique. Roscelin, appliquant la dialectique nominaliste à sa théologie trinitaire, avait conclu au trithéisme.

La foi d'Abélard, qui affirme avec énergie l'unité de la nature divine (1), se révolte contre l'hérésie de Roscelin et lui répond par le traité *De Unitate et Trinitate* et la *Theologia Christiana,* où la dialectique est opposée à la dialectique : Roscelin pourrait ne pas admettre la réfutation par l'autorité des Pères et des philosophes; Abélard devra donc se placer sur le même terrain que lui et réfuter les arguments de raison par la raison (2).

Pour nous, la question se résume à savoir jusqu'où le fougueux dialecticien du Pallet prétend pousser les arguments. Veut-il démontrer le fond intime du mystère et ainsi faire taire toute contradiction, ou ne s'appliquera-t-il qu'à défendre le mystère contre les attaques des hérétiques et à montrer qu'aucune des objections, — de Roscelin par exemple, — n'oblige à conclure au trithéisme? Le caractère défensif du traité *De Unitate et Trinitate* et de la *Theologia Christiana,* où Abélard rapporte pour les réfuter onze objections de Roscelin contre l'unité de nature (3), nous fait pencher vers la seconde et tout à fait orthodoxe explication. Voici d'ailleurs encore deux textes qui viennent, semble-t-il, nous confirmer dans ce sentiment. Parlant de la Trinité, Abélard écrit : Cum totius controversiae summa ex identitate divinae substantiae et diversitate personarum pendeat, nec aliter ipsa queat terminari controversia nisi ostendamus hanc identitatem illi diversitati non esse contrariam (4). » Et ailleurs à

---

scilicet Pater, eadem Filius, eadem Spiritus sanctus sit appellata. Deinde qualiter una penitus et individua permanente substantia, Trinitas personarum queat assignari, et quod de unitate ac Trinitate divina ante proposuimus, contra vehementes philosophicas impugnationes defendi. »

1. *Tract. de Unitate et Trinit.*, Stölzle, p. 34. « Bene autem omnium theologorum auctoritas divinam substantiam simplicem esse adstruit hoc est ab omni accidente, ab omni formæ participatione immunem, ut nihil scilicet in Deo sit, quod Deus non sit. » Cf., *ibid.*, p. 35; *Theol. Christ.*, pp.469, 471.

2. *Theol. Christ.*, p. 463. — *Tract. de Unit. et Trinit.*, p. 29 : « At quoniam neque sanctorum, neque philosophorum auctoritate, importunitas argumentorum refelli potest, nisi humanis eis rationibus obsistatur qui humanis rationibus invehuntur, decrevimus et stultis secundum suam stultitiam respondere, et eorum impugnationes ex ipsis artibus quibus nos impugnant concassare. »

3. *Tract. de Unit. et Trinit.*, Stölzle, p. 38-41. — *Theol. Christ.*, p. 473-475.

4. *Tract. de Unit. et Trinit.*, p. 50. — *Theol. Christ.*, p. 483.

propos du même sujet notre philosophe déclare qu'il ne promet point d'enseigner la vérité intégrale qu'aucun mortel ne connaît, mais qu'il veut seulement proposer quelque chose de vraisemblable (1) et de conforme à la raison humaine, sans être contraire à l'écriture sainte. Enfin tout ce qu'il dira de cette sublime philosophie (2), il avoue que ce n'est qu'une ombre et non la vérité, qu'une comparaison et non la chose elle-même (3).

Telles sont les intentions d'Abélard dans sa lutte avec Roscelin. Si, çà et là, il paraît les dépasser, l'ardeur de la polémique et l'incertitude des frontières entre le domaine naturel et le domaine révélé nous l'expliqueront suffisamment.

La position philosophique d'Abélard, nous la connaissons : son conceptualisme, à quelques nuances près, c'est le nominalisme de son adversaire. Cette doctrine néfaste du nominalisme avait conduit Roscelin au trithéisme par le raisonnement suivant : L'universel est un « flatus vocis; » il n'existe de réel que l'individu, la personne qui est l'être le plus déterminé et le plus simple, ayant une existence séparée et indépendante de toute autre personne. Mais dans la Trinité chacune des Personnes est un individu et jouit à ce titre d'une existence séparée. Aussi les trois personnes sont-elles entre elles comme trois anges ou trois âmes; et, si l'usage le permettait, nous devrions dire qu'il y a trois dieux.

Tout autre est le raisonnement d'Abélard et autre aussi la doctrine qui s'en dégage, le sabellianisme.

Pour ce docteur, l'être le plus déterminé et le plus réel, — peut-être le seul réel, — c'est la substance ou essence. Or les trois personnes divines, nous explique-t-il dans sa théorie du même et du divers (4), ont une même nature essentiellement et, par conséquent, numériquement. En effet, ne sont numériquement distinctes que les choses qui diffèrent entre elles de toute leur

---

1. V. Cousin. *Ouvrages inédits d'Abélard; Dialectica*, III, p. 429. « Sed sola sufficit probabilitas his qui proponunt. Tam bene enim fidem faciunt per ea quæ necessaria non sunt, dummodo conceduntur ab eo cum quo disputatur sicut per ea quæ necessitatem habent. » — Ce texte montre quelle importance Abélard attachait à l'argument probable. Pour la défense de la religion notre dialecticien fera flèche de tout bois et ne dédaignera point l'argument *ad hominem*.

2. Remarquez le sens néo-platonicien de ce terme de philosophie, synonyme de religion chez Plotin, Augustin et ses disciples. Au temps d'Abélard, tous les théologiens l'étaient plus ou moins.

3. *Tract. de Unit. et Trinit.*, Stölzle, pp. 29-30. — *Theol. Christ.*, p. 263.

4. Voir chez Kaiser, *op. cit.*, p. 222 sq., une étude détaillée de cette théorie appliquée à la Trinité.

essence, de telle sorte que ceci ne soit point cela, ni quelque chose de ceci, ni quelque chose de cela, qu'il n'y ait aucune partie commune (1).

Ce n'est pas là le cas des personnes divines, qui diffèrent par définition (2) et auxquelles on peut comparer Socrate. Celui-ci, quoique trois personnes pour le grammairien, n'est qu'un Socrate et qu'une essence. Il est donc triple, quant aux personnes grammaticales et un dans son essence. Ainsi en est-il de Dieu, numériquement un dans son essence et trois (tria) quant aux personnes, distinctes par définition (3). Le nombre trois ne s'applique, d'ailleurs, qu'accidentellement aux personnes divines (4), et affirmer que Dieu est trine revient à dire qu'il est à trois définitions ou propriétés (ipsum esse trium diffinitionum seu proprietatum) (5).

De tous ces textes, qu'il nous eût été aisé de multiplier, on peut conclure, ce semble, que pour Abélard, les personnes divines n'étant pas plus distinctes que celles des grammairiens (6), ne sont pas distinctes réellement. Ce sont les personnifications des noms abstraits de Puissance, Sagesse, Bonté, qui décrivent le Bien souverain (7) et elles n'ont pas plus de réalité que l'universel, purement logique, des conceptualistes.

---

1. *Tract. de Unit. et Trinit.*, p. 60. « ... quarum (personarum) eadem penitus est substantia. Eadem, inquam essentialiter, sicut eadem est substantia ensis et gladii.... Sunt tamen ad invicem diversæ personæ... ad similitudinem eorum quæ diversa sunt secundum diffinitiones. » — Cf. aussi *Theol. Christ.*, p. 490. *Tract. de Unitate...*, p. 51. « Hæc quidem omnia quæ videlicet eadem sunt essentialiter, eadem numero esse necesse est, sed non convertitur.... Nulla itaque numero diversa sunt, nisi quæ tota essentia sua ita ab invicem sunt discreta, ut neque istud sit illud neque aliquid de illo sit de illo, hoc est nullam communicent partem... » Cf. *Ibid.*, p. 55.

2. *Ibid.*, p. 57. « Diversa autem diffinitione sunt, quæ eadem diffinitione sententiæ terminari non possunt, hoc est quæ talia sunt ut sese mutuo non exigant, licet eadem res sit utrumque, sicut est substantia et corpus, vel album et durum. » Cf. *Ibid.*, p. 60, 83.

3. *Tract. de Unit.*, p. 70. « Similiter et Socrates cum sit tres personæ secundum grammaticos in eo scilicet quod est loquens et audiens et de quo alter ad alterum loquitur, non tamen in eo quod est Socrates vel quod est substantia; imo ipse unus est in substantia et trinus in personis secundum grammaticos acceptis. Sic Deus unus est omnino in essentia et trinus in personis, quia et in essentia unus est tantum numero et in personis tria diffinitionibus. »

4. *Ibid.*, p. 70. « Accidentaliter enim tres addimus ad personas, cum dicimus tres personas; ideoque non est necesse ut tria per se dicamus. »

5. *Ibid.*, p. 69. « Possumus etiam ita accipere deum esse trinum in personis et unum in essentia, tanquam si dicamus ipsum esse trium diffinitionum sive proprietatum, ut supra determinatum est ex personis ipsis, quæ ipse est. » Cf. aussi *Ibid.*, p. 83.

6. *Ibid.*, p. 85 et *Theol. Christ.*, p. 500. « ... non magis istæ personæ (divinæ) essentialiter discretæ sunt quam illæ (grammaticales) cum sit harum quoque sicut illarum una eademque penitus essentia. »

7. *Introd. ad Theol.*, p. 12-13. « Videtur autem nobis suprapositis trium personarum nominibus summi boni perfectio diligenter esse descripta, ut cum videlicet prædicatur Deus esse Pater et Filius et Spiritus Sanctus, eum sum-

On ne peut nier que tout cela ne respire le sabellianisme, quoique Abélard s'en défende à plusieurs reprises (1). Le concile de Soissons (1121) condamna la doctrine d'Abélard comme hérétique (2).

Notre philosophe invente alors une nouvelle comparaison, celle du sceau d'airain, qui, cette fois, n'accuse que trop la distinction des personnes et penche vers l'arianisme. L'airain dont le sceau est fait, nous dit-il, engendre, pour ainsi dire le sceau. C'est la représentation du Père, engendrant le Fils comparé au sceau. Enfin, l'airain et le sceau réunis forment le scellant (sigillans) comme du Père et du Fils réunis procède le Saint-Esprit.

Dans cette comparaison (3) et dans le commentaire qu'Abélard en donne, les théologiens du temps, saint Bernard à leur tête, découvrirent, avec raison, croyons-nous, des tendances ariennes. En effet, elle mettait des degrés dans la Trinité. Ainsi, la force d'un principe faux ou incomplet, comme l'est le conceptualisme d'Abélard, et une méthode encore imparfaite entraînèrent l'un des esprits les plus déliés du XIIe siècle dans les camps, extrêmes et opposés, du sabellianisme et de l'arianisme.

Arrivés à la fin de cette question, jetons un coup d'œil rétrospectif et sommaire sur les doctrines que nous avons essayé d'y exposer.

Abélard hérite de son maître Roscelin le nominalisme, qu'il modifie à sa manière, et l'amour de la dialectique. Cette dernière, il l'applique d'une façon plus méthodique que Roscelin à la théologie; et, grâce à cela et à son admirable tempérament de lutteur, il devient l'un des champions les plus redoutés dans les querelles théologiques de son temps. D'une parfaite bonne foi, il tâchera, sans toujours y réussir, de tenir la balance égale entre la foi et la raison, l'autorité et les philosophes. Il manifeste son esprit critique par la méthode du *Sic et Non*, modèle de tous les « livres des sentences. » Cet ouvrage nous prouve aussi quelle grande autorité Abélard accorde à l'Écriture

---

mum bonum atque in omnibus perfectum hac distinctione Trinitatis intelligamus. Patris quippe nomine divinæ majestatis potentia designatur... Verbi appellatione sapientia Dei significatur... Spiritus sancti vocabulo ipsa ejus charitas seu benignitas exprimitur. » — Cf. *Tract. de Unit. et Trinit.*, p. 61 et surtout p. 62; deux textes qui ne se trouvent plus dans la *Theol. Christ.*

1. *Theol. Christ.*, p. 468-469. — *Tract. de Unit.*, p. 33.

2. *Tract. de Unit. et Trinit.*, éd. Stölzle, Einleitung, p. XXIV.

3. Voir pour l'explication et la critique théologique de cette comparaison Kaiser, *op. cit.*, p. 200-211.

et aux Pères, sainement interprétés : s'écarter de l'Écriture lui paraît hérétique.

Sa doctrine sur les rapports mutuels entre la foi et la raison et la délimitation de leurs domaines respectifs s'inspire des mêmes sentiments et ne se comprend pas, si l'on sépare de l'œuvre, comme plusieurs historiens l'ont fait, l'exubérante personnalité de l'auteur et si l'on ne tient compte des intentions apologétiques du bon chrétien que voulait être Abélard.

Selon ce philosophe, la science, ou la compréhension de toutes les choses qui sont, est un don de Dieu dont il ne faut point abuser et qui n'entre pas dans une âme mal disposée. C'est la science, c'est-à-dire la dialectique, qui fait surtout avancer les études sacrées. Elle est nécessaire pour éclairer notre foi, quoi qu'en disent plusieurs docteurs mystiques : car, selon l'opinion des Pères, elle nous permet de saisir les motifs de crédibilité. Enfin, la dialectique résout les objections des hérétiques, qu'il faut persuader par la raison plutôt que de leur imposer la foi par la force. Dans ce rôle défensif dévolu à la philosophie, celle-ci ne doit point oublier que les excès sont faciles et qu'il faut les éviter absolument, si l'on ne veut ressembler à l'hérétique Roscelin.

Quant à la foi, elle est une *existimatio* très certaine (1), qui ne se dit proprement que des choses invisibles. Dieu seul en est le véritable auteur par une illumination intérieure qui ressemble singulièrement à celle des néo-platoniciens (2). En face du mystère, Abélard affirme d'abord que nous devons le croire, puis que nous pouvons en avoir une connaissance estimative *(intelligere seu credere)*, mais non la connaissance *(cognitio seu manifestatio)* résultant de la présence de la chose, ni surtout la compréhension qui en atteint l'essence.

Appliquant ces théories à la Trinité, le dialecticien du Pallet prétend que les philosophes grecs, Platon en particulier, s'ils n'ont pas compris ce mystère, sont du moins arrivés à en connaître l'existence par la raison, en considérant les choses créées.

En vérité, Abélard accorde ici trop à la raison et montre non point son rationalisme, comme plusieurs historiens l'ont pré-

---

1. Contre S. Bernard. *Tract. de erroribus Abael.*, cap. IV, P. L., t. 182, col. 1061-1062, et D. J. Schwane. *Dogmengesch. der mittleren Zeit*, p. 29. Freiburg i. Br. 1882 et contre Stöckl. *Geschichte der Philos. des Mittelalters*, I, p. 231.

2. *Theol. Christ.*, p. 515. « Ad hoc ipsa sapientia incarnata est ut per illuminationem in nobis inhabitet veræ notitia sapientiæ. » — Cela rappelle l'illumination par le νοῦς chez Plotin. — Voir plus haut p. 16, 17, note 2.

tendu (1), mais simplement son ignorance d'un principe formel de délimitation du domaine révélé d'avec le domaine naturel. Cette même lacune se manifeste aussi dans les comparaisons, — plus ou moins hérétiques, — dont ce philosophe se sert pour expliquer la Trinité, et auxquelles il attribue, dans l'ardeur du raisonnement, une valeur bien plus absolue que dans la théorie générale où il a déclaré que les comparaisons ne donnent qu'une ombre de cette vérité qu'aucune créature ne peut comprendre *(comprehendere)*.

De tout cela, semble-t-il, il ressort qu'Abélard a pris en considération le problème des mutuels rapports entre la foi et la science, qu'il en a soupçonné l'importance, et que, s'il n'a pas résolu la question, il l'a posée plus clairement et lui a fait faire quelques pas en avant, par l'application plus large de la méthode philosophique et critique — cette dernière dans le *Sic et Non* — à la théologie traditionnelle.

Sans doute, Abélard a erré, mais toujours il a affirmé l'autorité de l'Église et pratiquement il s'est soumis à son jugement : cela n'est pas d'un rationaliste (2).

---

1. Von Hertling. Article *Abälard* dans Wetzer u. Welte's, *Kirchenlexikon*. Bd. I, c. 17. Freiburg i. Br., 1882. « Durch seine Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Wissen tritt Abälard völlig aus der Reihe der kirchlich gesinnten Scholastiker heraus. Er will nicht mit Anselmus glauben, um zu wissen, sondern prüfen und kennen, um zu glauben. » — Ch. Rémusat. *Abélard*. Vol. II, III, p. 456. Paris, 1845. — Stöckl. *Gesch. der Philos. des Mittelalt.* Bd. I, p. 231, 232. Mainz, 1864. — Cousin. *Introd. aux ouvrages inédits*, p. II. Paris, 1836. — Dr Haffner. *Grundlinien der Geschichte der Philos.*, p. 506. Mainz, 1881. — De Wulf. *Histoire de la Philos. médiévale*, p. 203. — P. Vallet. *Histoire de la Philos.*, p. 231, 232. Paris, 1891. — Uberweg-Heinze, *op. cit.*, édit. 9, p. 200. — Turner. *Hist. of Philosophy*, p. 289. « Abelard unduly emphazises the rationalistic element of Scholasticism. Like Erigena he identifies philosophy with theology... Abelard's point of view is that of a rationalist... the principle that in order to believe we must first understand is by him extended to mean that reason can comprehend even the mysteries of faith. » — *Ibid.*, p. 272. « Abelard who was a rationalist devoid of all reverence for dogme and for traditional morality... »

2. Harnack. *Dogmengeschichte*. Bd. III, 3. éd. p. 339-341. In Abälard steigerte sich sowohl die kritische Richtung des Realismus (vgl. seine Betrachtung der Geschichte) als auch die kritische Richtung der Dialektik *ohne dass er jedoch in den Grundthesen das Verhältniss der Unterwürfigkeit unter die Kirchenlehre preisgegeben hätte*. Abälard ist der kühnste Theologe seiner Zeit gewesen weil er allen Elementen der Ueberlieferung die kritische Seite abzugewinnen verstand und wirklich von der Fehlerhaftigkeit des gerade Giltigen überzeugt war... Die Gegner sahen in ihm nur den negativen Theologen. *In Wahrheit hat dieser negative Theologe den Grund zu der klassischen Ausgestaltung der mittelalterlichen conservativen Theologie gelegt.* » Dans ce texte, que nous sommes heureux de citer à l'appui de notre opinion, M. Harnack — et c'est lui qui souligne — ne dit rien, à part l'attribution du réalisme à Abélard, que l'on ne puisse dégager des nombreux passages de ce philosophe rapportés dans le cours de ce chapitre.

CHAPITRE III

L'ÉCOLE DE CHARTRES. — PIERRE LOMBARD.

L'influence d'Abélard se manifeste à des degrés divers dans les œuvres de la seconde moitié du XIIe siècle et de la première moitié du XIIIe siècle. Plusieurs historiens de valeur l'ont niée (1); mais ne pouvant méconnaître le changement opéré dans la méthode théologique qui, vers le milieu du XIIe siècle, de positive et patristique devint *spéculative*, ils ont daté ce mouvement tantôt de saint Anselme (2), tantôt de Hugues de Saint-Victor (3).

Cependant, dès 1836, Victor Cousin (4) et, à sa suite, Rémusat (5) avaient reconnu l'importance de l'œuvre d'Abélard en qui ils avaient salué, sans précisément le prouver, le fondateur de la méthode scolastique. Dans ces dernières années, les travaux du P. Denifle (6), du P. Gietl (7) et de M. Kaiser (8) ont démontré, à ne plus laisser de doute, en quelle intime dépendance vis-à-vis d'Abélard sont les « Sommes des Sentences » du Magister Omnebene, de Roland, de Hugues de Saint-Victor, de Pierre Lombard et de quelques autres Sommistes.

Mais tandis que ces théologiens orthodoxes empruntèrent à Abélard la méthode surtout, l'école plus hardie de Chartres hérita plutôt de l'esprit raisonneur de ce dialecticien, et des tendances panthéistes de Scot Érigène.

---

1. VACANDARD. *Abélard. Sa lutte avec S. Bernard, sa doctrine, sa méthode.* p. 462-463. Paris, 1881. — *Vie de S. Bernard,* t. II, p. 179. Paris, 1897. — DEUTSCH. *Peter Abälard,* p. 427. Leipzig, 1883.

2. RAGEY. *Histoire de S. Anselme,* t. I, p. 116-117 et 286. Paris, s. d.

3. MIGNON. *Les origines de la Scolastique et Hugues de Saint-Victor,* t. I. p. 193. Paris, s. d. (1895). — J. KILGENSTEIN. *Die Gotteslehre des Hugo von Sankt-Victor.* Würzburg, 1897.

4. V. COUSIN. *Ouvrages inédits d'Abélard,* p. 200 (introduction). Paris, 1836.

5. RÉMUSAT. *Abélard,* I, p. 273. Paris, 1845.

6. H. DENIFLE. *Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte,* Bd. I, Berlin, 1885.

7. GIETL. *Die Sentenzen Rolands...* Fribourg / Br. 1891.

8. KAISER. *Abélard critique.*

I

L'ÉCOLE DE CHARTRES.

L'École de Chartres au XIIe siècle était très florissante. On y enseignait toutes les branches du *Trivium* et du *Quadrivium*, accordant, comme cela était de tradition depuis Fulbert et Yves, beaucoup d'importance à la médecine et à la mathématique. La philosophie aussi était en honneur. M. l'abbé Clerval, dans sa remarquable étude sur *Les Écoles de Chartres au moyen âge*, établit par l'*Heptateuchon* de Thierry et plusieurs textes de Jean de Salisbury que, dès 1136-1141, on enseignait à Chartres *tous* les livres de l'Organon d'Aristote, dont Thierry fut probablement le premier vulgarisateur (1).

L'esprit qui règne dans ce centre d'études est sensiblement différent de celui des auteurs de sommes, respectueux de l'autorité patristique. Chez les Chartrains, les tendances inconsciemment rationalistes et même panthéistes sont plus accusées que chez Abélard, pour qui les maîtres les plus célèbres de Chartres Bernard, Thierry et Gilbert de la Porée, eurent de visibles sympathies. Ces philosophes s'affranchirent des Pères. « Ils bâtirent leur » système, dit M. l'abbé Clerval, en dehors de l'autorité tradi- » tionnelle avec une liberté audacieuse et inconsciente; ils se » préoccupèrent seulement de ne pas la contredire ouvertement. » Leur point de départ exclusif leur fut fourni par les philo- » sophes profanes et par les philosophes chrétiens qui les avaient » copiés, tels que Denys le pseudo-Aréopagite et Scot Érigè- » ne (2). »

D'ailleurs, les Chartrains font profession d'Aristotélisme; mais n'ayant pas encore la métaphysique, ni la physique du Stagirite, ils imaginent de remplacer ces ouvrages par ceux de Platon et des néo-platoniciens (3).

Aussi bien, l'influence de Platon et de Scot Érigène explique-t-elle historiquement le réalisme outré et les tendances panthéistes de l'École de Chartres.

Pour le problème qui nous intéresse ici plus spécialement,

---

1. A. Clerval. *Les Écoles de Chartres au moyen âge*, p. 245. Paris, 1895.

2. A. Clerval. *Les Écoles de Chartres*, p. 247.

3. Jean de Salisbury. *Metalog.* II, 19, P. L., t. 199, col. 877, A. « Ut Aristoteles planior sit, Platonis sententiam docent.... siquidem omnes Aristotelem profitentur » — apud Clerval, *op. cit.*, p. 247.

celui des rapports entre la science et la foi, nous ne trouvons pas beaucoup de renseignements « ex professo » chez les tenants de cette École. Il nous faudra déterminer leur position en la matière par leur façon de traiter de Dieu et de la Trinité. C'est précisément à ce point de vue que nous allons considérer brièvement les philosophes les plus représentatifs du groupe chartrain, à savoir : Thierry de Chartres, Gilbert de la Porrée et Guillaume de Conches.

Thierry de Chartres († **1150/1155**). — Frère puîné de Bernard de Chartres, Thierry jouit de la renommée d'un vigoureux dialecticien. L'auteur de la *Metamorphosis Goliae* le cite parmi les maîtres célèbres de Paris en 1141 :

Ubi Doctor cernitur ille Carnotensis
Cujus lingua vehemens truncat velut ensis (1),

et son ancien élève, J. de Salisbury, l'appelle « artium studiosissimus investigator » (2). Ces jugements sont confirmés par un historien moderne de la philosophie médiévale qui considère Thierry comme la personnification de l'intense mouvement scientifique des écoles de Chartres, au milieu du XIIe siècle (3).

Les principaux ouvrages de Thierry sont un traité *De sex dierum operibus* et surtout l'*Heptateuchon*, un vrai traité des sept arts libéraux, d'où l'on voit que Thierry connaît fort bien la logique d'Aristote dont il enseigne, probablement le premier au moyen âge, l'Organon *tout entier* (4).

Pendant son séjour à Paris, Thierry subit fortement, semble-t-il, l'ascendant du vigoureux dialecticien qu'était Abélard. Il le défendit au Concile de Soissons (5); mais peu après il se jeta avec fougue dans le camp ultra-réaliste (6).

Quant au problème des rapports mutuels entre la science et la foi, Thierry ne paraît pas s'en préoccuper spécialement. On ne peut connaître sa manière d'envisager cette question qu'en considérant de plus près ce qu'il dit de Dieu et de la Trinité.

Selon ce philosophe, quatre genres de raisonnements nous con-

1. Apud Clerval, *op. cit.*, p. 171.
2. J. de Salisbury. *Metalog.*, I, 5. P. L., t. 199, col. 214.
3. De Wulf. *Hist. de la philosophie médiévale*, p. 196.
4. Clerval, *op. cit.*, p. 246.
5. P. L. t. 178. *Hist. calamit.*, ch. IX, col. 140-151.
6. Clerval, *op. cit.*, p. 254.

duisent à la connaissance du Dieu créateur; ce sont les preuves fondées sur l'arithmétique, la musique, la géométrie et l'astronomie. En théologie, il faut se servir de ces arguments, qui, faisant apparaître l'habileté du Créateur, montrent que notre enseignement est raisonnable (1).

Ces paroles sont claires. Elles témoignent des intentions apologétiques de ce philosophe qui, à l'exemple d'Abélard, veut faire taire par la raison les objections des incrédules. Il essaiera de démontrer, sans le secours de l'Écriture, l'existence d'un Dieu unique.

C'est à ce sujet que, dans une page toute néo-platonicienne, il lui arrive d'écrire que l'unité ou la divinité est la forme d'être *(forma essendi)* pour toutes choses : « Unde vere dicitur : omne quod est, ideo est, quia unum est. »

Au premier abord, ces propositions ont pu être interprétées à la manière panthéistique, mais elles perdent de leurs allures hétérodoxes si l'on s'attache au contexte et à l'avertissement de Thierry de ne point entendre par *forma essendi* un principe constitutif dans l'ordre *essentiel* (comme la forme substantielle chez saint Thomas), mais un principe d'*existence*. La *forma essendi* ainsi comprise, la proposition suivante de Thierry : « *Praesentia* » *divinitatis singulis creaturis totum et unicum esse existit, ut* » *etiam ipsa materia ex praesentia divinitatis habeat existere* » (2),

1. B. Hauréau. *Notices et Extraits de quelq. ms. latins de la Bibl. nat.* t. I, p. 63. Paris, 1890. « Adsint igitur quatuor genera rationum quae ducunt hominem ad cognitionem creatoris, scilicet arithmeticae probationes et musicae et geometricae et astronomicae, quibus instrumentis in hac theologia ut breviter utendum est, ut et artificium creatoris in rebus appareat et quod proposuimus rationabiliter ostendatur. »

2. En raison de son importance, nous reproduisons ce texte presque sans suppression, en adoptant la correction proposée par M. C. Baeumker (*Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. X (1897), p. 137). « Omne quod est *ideo* est quia unum est » au lieu de « *in deo* est ». Le texte cité se trouve dans B. Hauréau *Notices et Extraits*, t. I, p. 63. « Omnem alteralitatem unitas praecedit, quoniam unitas praecedit binarium, quod est principium omnis alteralitatis; alterum enim semper de duobus dicitur. Omnem igitur mutabilitatem praecedit unitas; siquidem omnis mutabilitas substantiam ex binario sortitur..... sed mutabilitati omnis creatura subjecta est, et quidquid est vel aeternum est vel creatura. Cum igitur unitas omnem creaturam praecedit aeternam esse necesse est. Et aeternum nihil est aliud quam divinitas : unitas igitur ipsa divinitas est. At divinitas singulis rebus forma essendi est, nam sicut aliquid ex luce lucidum est, vel ex calore calidum ita singulae res esse suum ex divinitate sortiuntur. Unde Deus totus et essentialiter ubique esse vere perhibetur. Unitas igitur singulis rebus formam essendi est. Unde vere dicitur : omne quod est ideo est quia unum est. Sed cum dicimus singulis rebus divinitatem esse formam essendi, non hoc dicimus quod divinitas sit aliqua forma quae in materia habeat consistere, cujusmodi est triangulatio vel quadrangulatio vel aliquid consimile; sed hoc idcirco dicimus quoniam praesentia divinitatis singulis creaturis totum et unicum esse existit, ut etiam ipsa materia ex praesentia divinitatis habeat existere, non ipsa divinitas aut ex ipsa aut in ipsa. »

reviendrait à dire que la présence de la divinité donne à toutes choses et à la matière elle-même d'exister, ou en d'autres termes, que Dieu, présent à toutes choses, leur donne et leur conserve l'existence (1).

Ailleurs Thierry déclare que Dieu est la cause efficiente du monde, que sa Sagesse en est la cause formelle, sa Bonté, la cause finale, et les quatre éléments, qu'au commencement Dieu créa de rien, en sont la cause matérielle (2). Cela paraît indiquer qu'il n'est pas panthéiste, ou du moins qu'il l'est avec la même inconséquence que Scot Érigène chez lequel on trouve une semblable doctrine.

Dans toutes ces argumentations, effleurées seulement dans notre travail restreint, Thierry fait montre d'un esprit vigoureux et spéculatif au premier chef. Aussi, nous ne sommes pas étonnés de le voir appliquer ses *probationes arithmeticae* à l'incompréhensible mystère de la Trinité. « L'unité, dit-il, ne peut engendrer que l'égalité qui précède naturellement tout nombre. Mais ce qui précède naturellement tout nombre est éternel. L'unité est donc éternelle. Or, deux choses éternelles étant impossibles, l'unité et l'égalité sont une seule chose. La substance éternelle est dite : personne du Père, en tant qu'elle est l'unité, et personne du Fils en tant qu'elle est l'égalité. Le mode ou l'égalité de l'unité, les anciens philosophes l'ont appelé tantôt l'esprit divin (*mentem divinitatis*) tantôt la providence et la sagesse du Créateur. Ils avaient raison; car, la divinité étant l'unité même, celle-ci est l'existence unique de toutes choses (3). »

---

1. Cf. S. Thomas. *Sum. Theol.* Ia, Q. VIII, art. I.

2. Hauréau. *Notices et Extraits,* t. I, p. 52. « Mundanae igitur subsistentiae causae sunt quatuor : efficiens, ut Deus; formalis ut Dei sapientia, finalis ut ejusdem benignitas : materialis, quatuor elementa... Quia vero omnis ordinatio inordinatis adhibetur oportuit aliquid inordinatum praecedere... Si quis igitur subtiliter consideret mundi fabricam, efficientem ejus causam Deum esse cognoscet, formalem vero Dei sapientiam, finalem ejusdem benignitatem, materialem vero quatuor elementa *quae et ipse creator in principio de nihilo creavit.* »

3. Hauréau. *Notices et Extraits,* t. I, p. 65-66. « Unitas igitur per se et ex sua substantia nihil aliud gignere potest nisi aequalitatem. Manifestum ergo ex his quae praedicta sunt quod omnem numerum naturaliter praecedit aequalitas. . . . . .
At id quod praecedit omnem numerum, ut supra diximus aeternum est; aequalitas igitur unitatis et ejus ab unitate generatio aeterna est. At duo aeterna vel plura esse non possunt, unitas igitur et aequalitas unitatis unum sunt. Quamvis autem unitas et ejus aequalitas penitus sint una substantia, tamen, quoniam seipsum nihil gignere potest, et alia proprietas est genitorem esse, quae proprietas est unitatis, alia vero proprietas est genitum esse, quae est proprietas aequalitatis, idcirco ad designandum has proprietates, quae sunt unitatis et aequalitatis, aeterna identitate divini philosophi vocabulum personae apposuerunt, ita ut ipsa aeterna substantia dicatur persona genitoris,

Ces théories, non seulement côtoient le panthéisme, mais encore elles accusent des tendances rationalistes, d'ailleurs inconscientes, plus prononcées que chez Abélard. Thierry, en effet, ne se sert guère de l'argument d'autorité dont il ne dit mot, lorsqu'il énumère les quatre sortes d'arguments à employer en théologie. Il ne professe pas non plus, comme Abélard, que le mystère est incompréhensible; et, plus que ce dernier, il s'efforce de démontrer la Trinité, qu'en fait il supprime par ses subtiles spéculations néo-platoniciennes.

Sans doute Thierry, en chrétien de bonne foi qu'il fut, se serait défendu d'être rationaliste; mais son ultra-réalisme d'une part, et le manque de distinction entre le domaine de la foi et celui de la raison, d'autre part, le poussent, à la suite de Scot Érigène, dans une voie fatale au point de vue de l'orthodoxie, et lui font subordonner *de fait*, sinon en théorie, la foi à la raison humaine.

Gilbert de la Porrée (1070-1154). — Gilbert, né à Poitiers en 1070 selon les uns (1), en 1076 selon d'autres (2), fréquenta d'abord les écoles de sa ville natale, dirigées par Bernard de Chartres, un platonicien. Plus tard il se rendit à Paris où il fut tour à tour élève de Guillaume de Champeaux, et condisciple, puis élève d'Abélard. Là le platonisme qu'il avait puisé dans les leçons de ses premiers maîtres fut fortement envahi par l'esprit aristotélicien (3). Après avoir terminé ses études théologiques sous Anselme de Laon, Gilbert enseigna pendant quelques années à Chartres; puis nous le voyons, vers 1140 à Paris (4) où il professa la dialectique et la théologie. Présent au Concile de Sens, en 1141, où devait être condamné Abélard, Gilbert jeta en passant ce vers d'Horace à son ancien maître et ami :

« *Nam tua res agitur, paries cum proximus ardet.* » (5)

---

secundum hoc quod ipsa est unitas, persona vero geniti secundum quod ipsa est aequalitas. . . . . Istum autem modum sive unitatis aequalitatem antiqui philosophi tum mentem divinitatis tum providentiam, tum creatoris sapientiam appellaverunt. Praeclare; nam cum ipsa divinitas sit ipsa unitas, ipsa igitur unitas rerum omnium esse unicum est. »

1. Berthaud. *Gilbert de la Porrée et sa Philosophie*, p. 24. Poitiers, 1892.

2. De Wulf. *Hist. de la Philosoph. médiévale*, p. 204.

3. Berthaud. *Op. cit.*, p. 40.

4. B. Hauréau. *Hist. de la Philosoph. scolas.*, 2e édit., t. I, p. 448.

5. Horat. *Lib. I. Epist. ad Lollium*, v. 84.

Cependant, la renommée de Gilbert grandit et l'Évêque de Poitiers l'appela auprès de lui pour l'enseignement de ses clercs. Gilbert mourut évêque de Poitiers en 1154, laissant de nombreuses œuvres. Les plus importantes sont le *Liber sex principiorum*, deux commentaires des traités de Boèce *De Trinitate*, et *De duabus naturis in Christo*. Le *Liber de causis*, que MM. Berthaud (1) et Clerval (2) attribuent à Gilbert, n'est pas de lui (3).

En logique Gilbert connaît les traités d'Aristote, nouvellement introduits par Thierry de Chartres. Sa doctrine des universaux a été jugée assez diversement (4). D'après lui, toute la nature s'expliquerait par des séries de formes plus ou moins universelles, subordonnées les unes aux autres, qui communiquent l'existence aux êtres qu'elles contiennent. *Les formes universelles* ont simultanément une *existence universelle* dans tous les individus du genre ou de l'espèce, et une *existence singulière* dans les choses. Ainsi nous avons chez Gilbert les universels *ante rem* (formae secundae), et les universels *in re* (formae nativae). (5). Cette doctrine réaliste de Gilbert, par subordination des formes nées aux formes secondes, éternelles et immuables, rappelle nettement Plotin et son disciple chrétien, Scot Érigène. Gilbert, fidèle en cela à la tradition de ses maîtres chartrains, semble avoir fait grand usage des œuvres de Scot Érigène, du moins à en juger par certains points de contact avec ce philosophe (6).

Souvent le réalisme a été accompagné de tendances sceptiques; l'indifférence et même le mépris que certains mystiques platoniciens témoignent à la Science en sont la preuve historique.

---

1. Berthaud. *Op. cit.*, p. 129-190.

2. Clerval. *Les Ecoles de Chartres*, p. 168, 246, 261.

3. C. Baeumker. *Archiv für Gesch. der Philos.*, Bd. X; neue Folge, Bd. III, p. 281.

4. De Wulf. *Ibid.*, p. 206. — Berthaud, *op. cit.*, p. 246, ssq.

5. Jean de Salisbury. P. L., t. 199. *Metalog.* II. XVII. — « Universalitatem formis nativis attribuit, et in earum conformitate laborat. Est autem forma nativa originalis exemplum, et quae non in mente Dei consistit, sed rebus creatis inhaeret. Haec graeco eloquio dicitur εἶδος habens se ad ideam ut exemplum ad exemplar, sensibilis quidem in re sensibili, sed mente concipitur insensibilis, singularis quoque in singulis, sed in omnibus universalis. »

6. Chez Gilbert les formes individuelles sont déterminées par l'ensemble des accidents. Chez Scot Érigène, la forme est un mode particulier de la qualité, donc quelque chose d'accidentel, et la matière est l'union des deux accidents de quantité et de qualité. Cf. P. L., t, 122, *De divisione naturae*. III, 14. — Un autre signe de parenté avec Scot Érigène est l'importance que Gilbert attache à la notion d'essence. Voir à ce sujet R. Ad. Lipsius, *Gilbertus Porretanus*. Separatabd. aus Ersch u. Grubers, *Allgemeiner Encyclopedie* I Section, 67. Bd., p. 7 ssq.

Ces tendances, on les retrouve chez Gilbert. Sans doute, cet écolâtre aime sincèrement la science. Il l'a défendue contre les « Cornificiens » et tous ses efforts allaient à favoriser les études dans les écoles de Chartres et de Poitiers. Mais cette science est, selon lui, sujette à la mutabilité des choses de ce monde, sa nécessité liée à leurs vicissitudes, est chancelante, puisqu'il n'y a rien d'absolument nécessaire dans les choses auxquelles la seule habitude a imposé le nom de nécessité (1).

Si donc la raison naturelle n'arrive pas à cette nécessité et à cette certitude dont elle est assoiffée, il faut ou nier, avec les sceptiques absolus, la possibilité de toute connaissance réflexivement certaine, ou encore échafauder toute connaissance sur la foi, comme font les fidéistes. C'est à cette dernière solution que se range Gilbert. Et, quoiqu'il ne veuille pas confondre la théologie et la philosophie (2), et qu'il parle de leurs méthodes différentes (3), il déclare cependant que la foi catholique est dite à bon droit la source de la connaissance, non seulement théologique, mais de toute connaissance, et qu'elle en est le fondement le plus certain et le plus solide (4). Aussi la spéculation théologique n'admet-elle, en aucune manière, les lois naturel-

---

1. *In Boetium*, P. L., t. 64, col. 1303-1304. «In cœteris facultatibus, in quibus semper consuetudini regulae generalitas atque necessitas accomodatur, *non ratio fidem, sed fides sequitur rationem. Et quoniam in temporalibus nihil est quod mutabilitati non sit obnoxium. Tota illorum consuetudini accomodata necessitas nutat.* Nam in eis quidquid praedicatur necessarium, vel esse, vel non esse quodam modo, nec esse, nec non esse necesse est. *Non enim absolute necessarium est, cui nomen necessitatis sola consuetudo accommodat.* »

2. *In Boet.*, I. P. L., t. 64, col. 1255, « Omnium quae rebus percipiendis suppeditant rationum aliae *communes* sunt multorum generum, aliae *propriae* aliquorum. »

3. *In Boet.*, I., P. L., t. 64, col. 1255. « Age igitur, ingrediamur et dispisciamus, id est incipiamus, et diversis speculandi modis aspiciamus unumquodque id est naturalia et theologica prout potest intelligi atque capi, *naturalia suo modo* et *theologica suo.* »

4. *In Boet.*, P. L., t. 64, col. 1304. « In theologicis autem ubi est veri nominis atque absoluta necessitas, non ratio fidem, sed fides praevenit rationem. In his enim non cognoscentes credimus, sed credentes cognoscimus. *Nam absque rationum principiis fides concipit*, non modo illa quibus intelligendis humanae rationes suppeditare non possunt, verum etiam illa quibus ipsae possunt esse principia. Spiritus enim qui ex Deo est dat hanc ipsi fidei prae rationibus dignitatem, et in theologicis, et etiam in his quae infra theologica sunt, naturalibus scilicet, et hujusmodi aliis quorum rationibus philosophorum fidem spiritus hujus mundi supposuit. Nam et in naturalibus et in aliis, omnem rationem spiritualium fides antevenit, *ut fide magis priusquam ratione* omnia judicent. Ac per hoc, non modo theologicarum, sed etiam omnium rerum intelligendarum, catholica fides recte dicitur esse exordium, sive nulla incertitudine nutans, sed etiam de rebus mutabilibus certissimum atque firmissimum fundamentum. »

les (1). La raison non plus ne prévient la foi, mais la foi la raison; car la foi conçoit sans les principes de la raison, non seulement les choses qui dépassent les preuves rationnelles, mais encore celles que la raison peut démontrer. C'est l'Esprit-Saint qui donne cette dignité à la foi, et en théologie et dans les connaissances inférieures. C'est encore lui qui substitue la foi aux raisonnements des philosophes; car, même dans les choses naturelles, la foi précède la raison; en sorte que ces philosophes jugent tout plutôt par la foi que par la raison! (2).

Il serait difficile de ne pas trouver dans ces textes, et tant d'autres que nous pourrions encore citer (3), l'expression des thèses caractéristiques du fidéisme, dans la forme qu'il devait prendre sous l'influence de la théorie de la connaissance ultra-réaliste et subjectiviste de Plotin et de Scot Érigène. D'une part, Gilbert fait ressortir la mutabilité, l'incertitude de la science et l'impuissance de la raison; d'autre part, il exalte la foi, immuable et certaine, qui par une illumination divine, — c'est là une pensée néo-platonicienne, — se trouve à la base de toute connaissance théologique et profane. Cependant, il ne faudrait pas s'imaginer que cette défiance de Gilbert à l'endroit de la raison l'ait empêché d'appliquer à la théologie sa dialectique très serrée et aussi son réalisme. Il s'autorise de l'exemple de Boèce qui se sert de l'argumentation théologique pour démontrer que l'essence du Père et du Fils et de leur commun Esprit est singulière et simple (4). Dans cette argumentation théologique il faut prendre soin de procéder d'après les raisons propres à la théologie et ne pas juger par les propriétés des choses concrètes de la nature ou des abstractions de la science (5). Gilbert met aussi en garde

1. *In Boet.*, P. L., t. 64, col. 1303... « *Naturalium leges theologica speculatio non omnino admittit*, tum quia, sicut dictum est, in simplici Deo nomen cujuslibet diversitatis, error parvulorum abhorret, non tamen eam sicut in re propter difficultatem obscura et propter obscuritatem difficili fieri solet, multis vel probatarum *Scripturarum* testimoniis persuadet, vel necessariarum inventionum connexionibus probat, vel eorum quae incidenter et quasi a latere disputationis emergere possent amplificatione explanat; sed quia nec malevolus, nec tardus est suus, cui scripsit, auditor, sola propria unumquodque praedicandi ratione demonstrat. »

2. Voir la note précédente.

3. Cf. Par exemple, P. L., t. 64, col. 1310. — *Ibid.*, col. 1303.

4. *In Boetium de Trinitate*, P. L., t. 64, col. 1268. « Nunc quod Patris et Filii et Spiritus amborum una sit singularis et simplex essentia, qua sola unusquisque illorum est id quod est, theologica utens speculatione, demonstrat. »

5. *In Boetium de Trinitate*, P. L., t. 64, col. 1268. « In divinis quoque, quae non modo disciplina verum etiam re ipsa abstracta sunt, intellectualiter versari

contre les dangers des comparaisons : il ne faut ni les rejeter tout à fait, ni en exagérer la valeur, comme ont fait les Sabelliens (1). Au reste, Gilbert n'est pas fidèle à cette ligne de conduite. Comme tous les théologiens de son époque, il s'engage dans de subtiles spéculations sur la Trinité. Par l'application malheureuse de son réalisme à ce mystère incompréhensible entre tous, il montre son ignorance d'un principe de délimitation du domaine révélé, d'avec le domaine naturel; et il s'écarte du dogme catholique en affirmant que les personnes divines, le Père, le Fils, le Saint-Esprit, ne peuvent se dire substantiellement de la divinité (2). L'erreur de Gilbert est grosse de conséquences : elle aboutit à la négation de l'unité divine. Mais son auteur fut un chrétien convaincu qui retira les propositions incriminées, après que le Concile de Reims, en 1148, les eût condamnées (3).

Par son maître, Bernard de Chartres, et par son platonisme réaliste, plus ou moins dépendant de Scot Érigène, Gilbert se rattache à l'École de Chartres. A l'exemple des Chartrains et de son maître Abélard, l'évêque de Poitiers fait aussi grand cas d'Aristote dont il emploie la logique dans les spéculations théologiques. Mais il se sépare du philosophe du Pallet, aussi bien que de Thierry de Chartres, par la solution *fidéiste* qu'il adopte dans la question toujours pendante des rapports mutuels entre la foi et la raison.

De Gilbert de la Porrée procède, presque tout entière, la théorie d'*Alain de Lille* († 1203) sur les relations entre la science et la foi : Son manque d'originalité (4), surtout dans le sujet qui nous intéresse (5), peut nous dispenser de plus longs développe-

---

oportebit. Id est, ex propriis rationibus theologicorum illa concipere, et non ex naturaliter concretorum aut disciplinaliter abstractorum proprietatibus judicare. »

1. *In Boetium de Trinitate*, P. L., t. 64, col. 1279. « Errant tamen aliqui in comparationibus imo ex comparationibus, aut cum si quid est in eis dissimile, illas omnino abjiciendas existimant, aut in his propter quae non sit illarum inductio, easdem usurpant, ut Sabelliani. »

2. *Ibid.*, col. 1308. « Recte intulimus haec non substantialiter dici, ex eo quod non de omnibus vel divisim, vel simul suppositis Patre, et Filio, et Spiritu Sancto, dicuntur; si enim quodlibet horum substantialiter praedicaretur, certum est quod et de singulis divisim, et de omnibus simul suppositis singulariter diceretur : quoniam omnium illa quae sunt substantia, est tantum modo una. »

3. De Wulf. *Hist. de la philos. méd.*, p. 207. — Cf. La profession qu'il fait du principe d'autorité. P. L., t. 64, col. 1310.

4. Voir Baumgartner. *Die Philosophie desAlanus ab Insulis im Zusammenhange mit den Anschauungen des 12ten Jahrh. dargestellt*, p. 6-23.

5. Comparer aux textes de Gilbert cités plus haut, p. 8, note 1 et note 4, les paroles suivantes d'Alain (*Regulae, Prol.* P. L., t. 210, col. 621 B.) « Tum ceterarum regularum tota *necessitas nutet* quia *in consuetudine* sola est

ments, que le lecteur trouvera d'ailleurs dans la magistrale monographie consacrée par M. le Professeur Baumgartner au philosophe lillois.

Guillaume de Conches (1080-1155.) — Guillaume, né à Conches près Évreux, appartient à l'École de Chartres par son maître Bernard de Chartres. Nous avons de lui un ouvrage *De philosophia mundi libri IV* (1), que Migne attribue faussement à Honorius d'Autun. Parmi ses autres écrits moins importants, il y a un traité intitulé *Dragmaticon* (au lieu de *Dramaticon*), où Guillaume de Conches, homme très prudent, si nous en croyons M. l'abbe Clerval (2), rétracte plusieurs des thèses défendues par lui dans la *Philosophia mundi.*

L'auteur de la philosophie du monde, — l'un des moindres parmi les maîtres chartrains, — procède par questions et par réponses à la façon d'un catéchisme. La philosophie y est définie : « *Eorum quae sunt et non videntur et eorum quae sunt et videntur vera comprehensio.* » (3). Son objet est donc double. D'une part, les choses invisibles : Dieu, l'âme du monde, les démons, les âmes humaines. D'autre part, les choses corporelles. Cette énumération montre déjà qu'il s'agit ici d'une philosophie religieuse peu distincte de la théologie.

Pour connaître une chose parfaitement, il faut savoir, à son sujet, d'abord si elle existe, puis comment elle se comporte avec les dix catégories aristotéliciennes. Aussi, ne connaissons-nous qu'imparfaitement ce qu'est Dieu, quoique nous sachions qu'il existe (4). Guillaume de Conches prouve comme Abélard, l'existence de Dieu, souverain ordonnateur, et, comme lui, il prétend que nous pouvons arriver par les créatures à la connaissance de la Trinité (5).

Toute la doctrine trinitaire de Guillaume, telle qu'on la trouve dans la *Philosophia mundi,* ou dans une lettre de l'abbé de

---

consistens penes consuetum natura decursum, necessitas theologicarum maximarum absoluta est... » Les mots et tournures soulignés se trouvent déjà chez Gilbert, presque dans le même contexte.

1. P. L., t. 172, col. 39, sq. — Cf. Ueberweg-Heinze, op. cit., p. 200; Prantl, *Geschichte der Logik,* p. 83.

2. Clerval, *op. cit.*, p. 265.

3. P. L., t. 172, col. 39.

4. P. L., t. 172. *De philos. mundi,* l. c. IV.

5. P. L., t. 172, *ibid.*, c. V., col. 44.

Saint-Thierry à saint Bernard, ressemble par le fonds et même par la forme, à la doctrine d'Abélard, dont l'orthodoxe abbé l'accuse de confirmer et de multiplier les erreurs (1). Guillaume distingue dans la Trinité, la Puissance, la Sagesse et la Volonté (Abélard avait dit Bonté), que les saints ont appelées : Père, Fils et Saint-Esprit (2). Si l'Écriture dit que le mystère de la génération divine ne se peut raconter, c'est qu'elle veut faire entendre la difficulté de l'entreprise, mais nullement son impossibilité (3).

L'influence d'Abélard est manifeste. Comme le philosophe du Pallet, Guillaume de Conches est accusé de Sabellianisme. Au reste, à en juger par ce que nous connaissons des ouvrages de Guillaume, d'ailleurs très inférieurs à ceux de Thierry de Chartres ou de Gilbert, et à plus forte raison, à l'œuvre d'Abélard, nous pouvons croire que Guillaume ne soupçonnait guère, moins encore que ses prédécesseurs, la gravité de la question des rapports entre la foi et la raison. En voulant prouver par la raison le mystère de la Trinité, Guillaume commet une erreur; mais, nous en avons la conviction, une erreur inconsciente qui ne permet pas, ce nous semble, de l'accuser de rationalisme théologique (4).

Pierre Lombard (**fin du XIe siècle à 1164.**) — Parmi les auteurs, alors nombreux (5), de « Livres de Sentences » le plus célèbre, et aussi le plus représentatif, est, sans conteste, Pierre Lombard, dit le « Maître des Sentences — Magister sententiarum. » — Il fit ses premières études à Bologne et à Reims. Venu à Paris, il entendit les maîtres de Saint-Victor et Abélard. Vers

---

1. P. L., t. 180, col. 333. *Epist. Guill. abbat. S. Theodorici ad Bernardum.* « Etenim post theologiam Petri Abaelardi, Guillelmus de Conchis novam affert philosophiam, confirmans et multiplicans quaecumque ille dixit et impudentius addens adhuc de suo plurima, quae ille non dixit. »

2. P. L., t. 180, col. 333. « Est ergo in divinitate potentia, sapientia et voluntas. Has tres Sancti personas vocant, vocabula illis a vulgari propter affinitatem quamdam transferentes, potentiam appellantes Patrem, Sapientiam Filium, voluntatem Spiritum Sanctum. »

3. *Epist. Guill. abbat. S.Theodorici.* P. L., t. 180, col. 333. « De generatione vero divina quod, inquit, propheta dicit generationem ejus quis enarrabit? (*Isa.* LIII) *difficultatem ostendit non impossibilitatem.* »

4. Cf. Baeumker. *Wilhelm von Conches.* Wetzer u. Welte's *Kirchenlexikon*, Bd. XII, c. 1600. Freiburg, B. 1901. « (Wilhelm von Conches) teilt auch Abälards theologischen Rationalismus, nach dem das « Wie » (qualiter factum sit) der Glaubensätze durch die Vernunft zu bestimmen sei. »

5. Nous connaissons les « Sentences » du Mss de St-Florian, du « Magister Omnebene », de Roland (Alexandre III), de Hugues de St-Victor, de Robert Pulleyn et de Pierre de Poitiers.

1140, il enseigna probablement la théologie à l'École de Notre-Dame. En 1159, il devint Évêque de Paris, mais il semble avoir résigné sa charge une année après. Il mourut en 1164 (1), laissant des *Commentaria in Psalmos* (2), des *Collectanea in omnes D. Pauli Apostoli epistulas* (3) et son œuvre maîtresse, les *Sententiarum libri IV* (4), qui lui assura jusqu'au XVIIe siècle, la gloire d'être un auteur classique, commenté par les plus grands théologiens.

Ce dernier ouvrage reflète bien la double influence qu'a subie le maître lombard durant ses études à Paris. La méthode est celle du « *Sic et Non* » d'Abélard, auquel plus d'un développement est aussi emprunté (5). Pour le fonds, Hugues de Saint-Victor, plus encore qu'Abélard, sert de modèle à notre philosophe, à telles enseignes que l'on a pu le considérer comme le plagiaire du Victorin, ou comme le véritable auteur des « Sentences » de celui-ci (6).

A proprement parler, Pierre Lombard n'est pas un philosophe, mais un théologien. Souvent il s'exprime en termes fort désobligeants sur le compte des dialecticiens (7) et des philosophes anciens (8). Même il lui arrive de vouloir rejeter de la théologie les arguments philosophiques (9).

Mais son but étant de démontrer la foi par l'Écriture et de la défendre par des raisons catholiques (c'est-à-dire d'autorité), et des comparaisons convenables contre les raisonneurs bavards (10),

1. Joh. Nep. Espenberger. *Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im XIIten Jahrhundert*, p. 1. Münster in W., 1901.

2. P. L., t. 191, col. 61, sq.

3. P. L., t. 191, col. 1297, sq.

4. P. L., t. 192. — Voir aussi l'excellente édition des « Sentences » publiée avec les commentaires de S. Bonaventure à Quaracchi.

5. Espenberger. *Op. cit.*, p. 5; Kaiser. *Op. cit.*, 309-315.

6. Espenberger. *Op. cit.*, p. 5. — A. Mignon. *Les origines de la Scolastique et Hugues de Saint-Victor*, t. I, p. 182, ssq.

7. Voir note 10.

8. *In Ps. CXL, 7.* P. L., t. 191, col. 1237-1238. « Potentes docti qui de moribus judicant ut Plato, Aristoteles, Pytagoras absorpti sunt juncti petrae id est comparati Christo crucifixo... comparati Christo, per se videntur aliquid dicere sed junge, id est compara illos Christo, et nihil sunt; mortui jacent; stulta sapientia eorum est. »

9. *Sent. III. dist. 22. I.* P. L., t. 192, col. 802-803. « Illae enim et hujusmodi argutiae in creaturis locum habent sed fidei sacramentum a philosophicis argumentis est liberum. »

10. *Sent. I. dist. 2. 3.* P. L., t. 192, col. 526. « Augustinus docet, primo secundum *auctoritates sanctarum scripturarum*, utrum fides ita se habeat demonstrandum est. Deinde adversus garrulos raciocinatores elatiores quam capaciores rationibus catholicis et similitudinibus congruis ad defensionem et assertionem fidei utendum est. » Cf. August. *De Trinit.* 1, 2, 453, P. L., t. 42, col. 822.

il doit d'abord concilier les textes apparemment contradictoires de l'Écriture et des Pères. Pour ce faire, quoi qu'il en ait, le maître des « Sentences » est obligé de faire appel à la philosophie. Ici comme ailleurs, il se ressent de la double influence d'Abélard, et plus encore, de Hugues de Saint-Victor.

Pour le problème des universaux, que notre théologien ne traite jamais « ex-professo », il semble s'en tenir à un éclectisme prudent, qui l'empêche de pénétrer un peu avant dans la question et de s'attacher déterminément à l'une des écoles régnantes. Il paraît cependant pencher du côté du réalisme (1). Nous ne trouverons non plus étrange que le Lombard, disciple surtout de Hugues de Saint-Victor et de saint Augustin, nous parle d'une certaine lumière intérieure qui éclaire celui qui comprend (2). Cette lumière, — nous le disons sous bénéfice d'inventaire, — a bien des ressemblances avec l'illumination néo-platonicienne, admise par la plupart des théologiens du temps.

Manque de profondeur et d'envergure, voilà comme on pourrait caractériser les tendances philosophiques de Pierre Lombard.

La même impression se dégage aussi de l'étude des rapports entre la science et la foi, tels que les conçoit notre théologien. Après ce que nous avons vu, il va de soi que l'autorité et la foi pure et simple, tiendront le haut bout. Rarement la raison aura son mot à dire pour faire naître la foi; mais on emploiera cependant assez fréquemment le raisonnement pour la défendre contre les dialecticiens bavards (3). Au reste, la science en soi,

---

1. *Sent. I. dist. 19. 9.* P. L., t. 192, col. 576. « Sicut enim dicuntur Abraham, Isaac, Jacob, tria individua ita tres homines et tria animalia. » *Ibid.*, 10. « Sed nec species est, essentia divina et persona individua, sicut Homo species est, individua autem Abraham, Isaac et Jacob. Si enim essentia species est ut homo sicut non dicitur unus homo esse Abraham, Isaac et Jacob, ita non dicitur una essentia esse tres personas. — *Sent. I. 5. 8.* P. L., t. 192, col. 537; 25, 5; 28, 1. « Intelligentia enim dictorum ex causis est assumenda dicendi; quia non sermoni res, sed rei sermo subjectum est. » — Cf. Espenberger. *Op. cit.*, p. 21, 24.

2. *In I Epist. ad Corint.* II, *12.* P. L., t. 192, col. 81. « (Visione) quae dicitur intellectualis ea cernuntur quae nec cernuntur corporea nec ullas gerunt formas similes corporum, velut ipsa mens et omnis affectio bona. Quo enim alio modo ipse intellectus nisi intelligendo conspicitur? Nullo. » — *In ps. LXI.* P. L., t. 191, col. 417, B. et C. « Ad intelligendum Deum, dilatavi animam meam, quia relictis illis exterioribus instrumentis sensum corporalium subjacentibus, ad seipsum rediit animus meus et cœpit se contemplari ut videat se ut noverit se apud se, ut intelligat an aliquid tale sit Deus ipsius. — *In Ep. ad Ephes.* P. L., t. 192, col. 203, C. « Omnis qui intelligit quadam luce interiore illustratur. Est ergo quaedam lux intus quam non habent qui non intelligunt. »

3. *Sent. I, dist.* II, *3.* P. L., t. 192, col. 526. « Deinde adversus garrulos ratiocinatores elatiores magis quam capaciores, rationibus catholicis et similitudinibus congruis ad defensionem et assertionem fidei utendum est. »

c'est-à-dire, la science sans la charité, est inutile; elle enfle (1) mais toutefois, elle n'est pas impuissante, puisque les anciens ont su démontrer par la seule raison, l'existence de Dieu et ses attributs (2).

Lorsque la foi est en question, le langage du maître des Sentences est différent. Alors, dit-il, il faut laisser les arguments de la raison et les arguties philosophiques et « croire aux pêcheurs et non aux dialecticiens » (3). Cependant, Pierre Lombard ne rejette pas complètement les motifs de crédibilité; bien plus, il fait observer que déjà les apôtres, pour rendre croyable leur enseignement, faisaient des miracles (4); et que les païens eux-mêmes sont arrivés par la contemplation des créatures, à ce *praeambulum fidei* qu'est la connaissance du vrai Dieu unique et spirituel (5).

Quant à la foi, notre Maître la considère essentiellement, comme une « *Virtus qua creduntur, quae non videntur* » (6) ou comme dit l'apôtre : « *Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum*

---

1. *In Ep. I ad Corinth., c. VIII.* P. L., t. 192, col. 1601. « Addite scientiae charitatem, et utilis erit scientia. Per se enim inutilis est scientia, cum charitate utilis est : per se inflat in superbiam, ut daemones, qui Graeco nomine a scientia sic sunt nominati, in quibus scientia est sine charitate. »

2. *In Ep. ad Rom. I, 20, 23.* P. L., t. 191, col. 1327. « Per cœlum et terram et alias creaturas, quas immensas et perpetuas esse intellexerunt *(antiqui)* ipsum Conditorem incomparabilem, immensum, aeternum mente conspexerunt ». Cf. aussi *Sent.* I, dist. III, 1-5. P. L., t. 192, col. 529, ssq.

3. *Sent. III, dist. 22, I.* P. L., t. 192, col. 802-803. « Illae enim et hujus modi argutiae in creaturis locum habent, *sed fidei sacramentum a philosophicis argumentis est liberum.* Unde Ambros. in lib. I, de Fide, c. 5, in fine; aufer argumenta, ubi fides quaeritur. In ipsis gymnasiis suis jam dialectica jaceat; piscatoribus creditur, non dialecticis. »

4. *In Ep. ad Rom. c. I, 16.* P. L., t. 191, col. 1322. « Cum res exigit fiunt miracula quibus commendatur doctrina. Quia enim *incredibile videbatur* quod praedicabatur, ideo signis et prodigiis ab apostolis factis affirmabatur, ne diffiderent homines de his quae dicebant qui tanta faciebant. (Ambrosius) »

5. *In Ep. ad Rom. c. I, 17.* P. L., t. 191, col. 1323-1324.

6. *In Ep. ad Heb., c. XI,* 1. P. L., t. 192, col. 488. — *In Ep. ad Rom., c. I. 17.* P. L., t. 191, col. 1324. « Et quia de fide fit mentio hic videndum est quid sit fides, et quot modis accipiatur fides, et de quibus sit: *Fides est virtus qua creduntur quae non videntur, apparentia non habent fidem sed agnitionem.* Fides enim est quod non vides credere. (Aug.) » — Cf. aussi *Sent. III, 22, 7.* P. L., t. 192, col. 806 : « Notandum quoque est quod fides proprie de non apparentibus tantum est. Unde Gregor., in homilia super Ezechiel : Apparentia non habent fidem sed agnitionem. Idem cum Paulus dicat (*Hebr. XI*) : Fides est substantia rerum sperandarum argumentum non apparentium; hoc veraciter dicitur credi, quod non valet videri. *Nam credi jam non potest quod videri potest.* Thomas aliud vidit et aliud credidit; hominem vidit et Deum confessus est... Ut enim Augustinus alibi ait, *(super Joan. 27 tractatu 27)* : Credimus ut cognoscamus non cognoscimus ut credamus. Quid enim est fides nisi credere quod non vides? Fides ergo est quod non vides credere, veritas quod credidisti videre. Unde recte fides dicitur argumentum vel convictio rerum non apparentium; quia si fides est ex eo convincitur et probatur aliqua esse non apparentia, *cum fides sit nisi de non apparentibus.* »

non apparentium » (*Hebr.* XI). Son objet propre, ce ne sont que les choses que l'on ne voit pas, — *non apparentia;* — car les choses apparentes n'engendrent pas la foi, mais la connaissance *(agnitionem).* Aussi, quand on dit : « en croire ses yeux », ce n'est pas là la foi proprement dite, mais un motif de crédibilité; les choses vues font que nous croyons celles que nous ne voyons pas (1). D'ailleurs, l'inévidence de l'objet de la foi ne la rend pas moins certaine : L'Apôtre affirme cette certitude de la foi en la définissant : « *argumentum non apparentium* », c'est-à-dire la démonstration, la certitude, la preuve des choses non apparentes (2).

Jusqu'ici, Pierre Lombard n'a pas dit la raison formelle de la foi, l'autorité d'un Dieu révélateur; mais du moins il a délimité nettement son objet matériel aux choses non apparentes. Laissons-lui maintenant la parole pour nous expliquer ce qu'il entend par choses non apparentes et par vision. « Il nous faut savoir, dit-il, qu'autre est la vision intérieure et autre la vision extérieure. Les choses sujettes à celle-ci ne peuvent tomber sous la foi; mais il n'en est pas ainsi de celles qui sont saisies par la vision intérieure, même si elles sont comprises (3). » Il y a donc des vérités qui sont simultanément crues et comprises par la raison naturelle. Aussi, le prophète Isaïe dit-il, selon les Septante : « Nisi credideritis, non intelligetis (4). » De là à la thèse d'Augustin et d'Anselme il n'y a qu'un pas. Le Maître des Sentences le franchit et conclut que l'on ne peut savoir et comprendre certaines données de la foi sans d'abord les croire, et qu'on ne peut croire d'autres vérités sans d'abord les comprendre (5).

1. *In Ep. ad Hebr., c. XI,* 1. P. L., t. 192, col. 488. « Si autem dicuntur credi quae videntur, sicut dicit unusquisque oculis suis credidisse, non ipsa est quae in nobis aedificatur fides, *sed ex rebus quae videntur agitur in nobis, ut ea credantur quae non videntur.* Et est argumentum vel convictio non apparentium id est praemonstratio, et *certitudo,* et probatio rerum quae non apparent. »

2. *In Ep. ad Hebr., c. XI,* 1. P. L., t. 192, col. 488. (Voir la note précédente).

3. *Sent. III, distinct. 24, c. 3, initium.* P. L., t. 192, col. 808. — « Sed sciendum est quod cum visio alia sit *interior,* alia *exterior,* non est fides de subjectis *exteriori visioni;* est tamen de his quae visu interiori *utcumque* capiuntur. Et quaedam utique sic capiuntur, ut intelligantur. »

4. *Sent. III, 24, 3.* P. L., t. 192, col. 808. « Quaedam ergo fide creduntur quae intelliguntur naturali ratione; quaedam vero quae non intelliguntur. Unde propheta Isaias, VII, juxta LXX interpretes : Nisi credideritis non intelligetis. »

5. *Sent. III, 24, 3.* P. L., t. 192, col. 809. « Unde colligitur non posse sciri et intelligi credenda quaedam, nisi prius credantur; et quaedam non credi nisi prius intelligantur, et ipsa per fidem amplius intelligi. Nec ea quae prius creduntur quam intelligantur, penitus ignorantur, cum fides sit ex auditu. Ignorantur tamen ex parte quia non sciuntur. »

Quant au mystère, l'homme ne l'ignore qu'en partie (1), et, selon le Lombard, il faut que nous comprenions *(intelligamus)* le Créateur par ses œuvres, et que nous voyions la Trinité dont l'empreinte apparaît dans les créatures (2).

Ce texte qui semble bien absolu, trouve son tempérament dans un autre passage du même commentaire de l'Épître aux Romains, et dans quelques lignes du 1er livre des Sentences. Dans ces endroits le Maître nous apprend que l'empreinte de la Trinité dans les créatures, qui nous esquisse, en quelque sorte *(aliquatenus)*, une image de la Trinité, n'est cependant pas telle que nous puissions, par la seule contemplation des choses créées, sans le secours de la révélation, acquérir une notion suffisante de ce mystère. Aussi les Anciens n'ont-ils vu la vérité que « *per umbram et de longinquo* » et leur science s'est tue au sujet de la Trinité (3), quoiqu'ils connussent en Dieu ce que l'Écriture a accoutumé d'attribuer spécialement et distinctement aux trois personnes, à savoir : la puissance, la sagesse et la bonté.

Le Lombard, rendu prudent par le sort d'Abélard, dont on sent ici l'influence, n'insiste pas sur ces trois termes de puissance, de sagesse et de bonté, pour y retrouver la formule de la Trinité chrétienne, mais il conclut que les Anciens, par l'ordre qui règne dans le monde, sont arrivés à la connaissance du Créateur (4).

---

1. Voir la note précédente.

2. *In Ep. ad Rom., XI, 33-36.* P. L., t. 191, col. 1493. « Oportet igitur ut *Creatorem per ea quae facta sunt, intellectu conspicientes Trinitatem intelligamus*, cujus Trinitatis vestigium in creaturis apparet, in illa enim Trinitate summa est origo omnium rerum et perfectissima pulchritudo, et beatissima dilectio. » — La fin de ce texte, comme nous le fait observer M. Kaiser, (*op. cit.*, p. 311-312), contient un écho de la doctrine trinitaire d'Abélard : le Père c'est « *Origo rerum* » ou la puissance, comme disait Abélard; la « *Perfectissima pulchritudo* », c'est le Fils; et la « *Beatissima dilectio* », c'est le Saint-Esprit. — L'influence augustinienne, nous la trouvons dans les exemples de vestiges de la Trinité que le Lombard nous cite : Cf. *Sent. I, 3, 6.* P. L., t. 192, col. 531. « Jam ergo in ea (in anima humana) Trinitatem quae Deus est inquiramus. Ecce enim mens meminit sui, intelligit se, diligit se; hoc si cernimus, cernimus Trinitatem, nondum quidem Deum, sed imaginem Dei. Hic enim quaedam apparet trinitas memoriae, intelligentiae, et amoris. »

3. *Sent. I, 3, 6.* P. L., t. 192, col. 530. « Ecce ostensum est qualiter in creaturis aliquatenus imago Trinitatis indicatur : non enim per creaturarum contemplationem sufficiens notitia Trinitatis potest haberi vel potuit, sine doctrinae vel interioris inspirationis revelatione. Unde illi antiqui philosophi quasi per umbram, et de longinquo viderunt veritatem, deficientes in contuitu Trinitatis, ut magi Pharaonis in tertio signo. *Exod. 8.* Adjuvamur tamen in fide invisibilium per ea quae facta sunt. »

4. *In Ep. ad Rom., I, 20-23.* P. L., t. 191, col. 1328-1329. « Ad quod dicimus eos (les Anciens) hanc distinctionem summae Trinitatis quam Fides Catholica profitetur *nullatenus habuisse vel habere potuisse* absque doctrinae, vel internae inspirationis revelatione. Fit enim revelatio tribus modis, per opera, per doctrinam, per inspirationem. Revelavit eis Deus per opera veritatem, sed

Le peu que nous venons de dire des doctrines trinitaires du maître Lombard, — en dire davantage n'entre pas dans le dessein d'un travail d'histoire de la philosophie — montre que ce théologien n'a pas encore trouvé la raison formelle qui lui permette de délimiter nettement le domaine de la foi et de la raison, de la théologie et de la philosophie. Si cependant nous constatons que Pierre Lombard a évité les erreurs graves, nous nous l'expliquerons moins par son attachement à l'Église — Abélard proteste en avoir autant — que par le manque de profondeur et de conséquence systématique dans son œuvre de compilation.

Ces défauts, furent, d'ailleurs, la cause du succès des livres de Sentences : Pierre Lombard a fourni un cadre commode que les commentateurs pouvaient remplir à leur gré, « *in via Thomae* » ou « *in via Scoti.* » Avec de pareilles qualités, il est assez naturel que le Maître des Sentences n'ait pas fait avancer la question, toujours ouverte, des relations mutuelles entre la foi et la science, et de la délimitation de leurs domaines respectifs. Même il n'est point étonnant qu'à ce point de vue, — et à d'autres, — il soit resté en retard sur son maître Abélard, et que l'envergure de Hugues de Saint-Victor, qu'il pille si fréquemment dans son œuvre, lui fasse défaut.

---

non per doctrinam vel per inspirationem. Viderunt ergo de longinquo veritatem sed non appropinquaverunt per humilitatem. Non ergo illas tres personas ideo dicuntur intellexisse, quod eas distincte veraciter et propriae intellexerint : Sed quia illa esse cognoverunt in Deo, quae illis, tribus personis in Sacra Scriptura frequenter solent distinctim ac specialiter attribui, scilicet potentia, sapientia, bonitas... quod quare fiat, non est otiosum inquirere. Sicut enim ex motibus et administratione corporis animam, quam non vides, intelligis, sic ex administratione totius mundi, et regimine omnium, *Creatorem* intellexerunt. »

LIVRE II

LES RAPPORTS ENTRE LA PHILOSOPHIE ET LA FOI CHEZ LES THÉOLOGIENS MYSTIQUES DES XIe ET XIIe SIÈCLES.

CHAPITRE I

SAINT PIERRE DAMIEN

SAINT ANSELME DE CANTORBÉRY

Saint Pierre Damien. — Avant d'en venir à l'exposition des théories de saint Anselme et des théologiens spéculatifs qui l'ont suivi, il nous faut parler brièvement d'un auteur ascétique, célèbre dans le monde ecclésiastique du XIe siècle : Pierre Damien (1) (1006-7 — 1072). D'environ trente ans antérieur à saint Anselme, le grand réformateur nous intéresse moins par ses œuvres ascétiques que par la vive peinture de l'état d'âme du groupe mystique qu'il représente. Cette peinture montre jusqu'à quelles extrémités peut s'égarer un esprit, d'ailleurs élevé, mais enclin à l'exagération, auquel fait défaut une notion exacte des mutuels rapports entre la foi et la raison.

Saint Pierre Damien a bien mérité de l'Église par son zèle pour la réforme de la discipline, mais son ardeur n'épargne pas plus la philosophie que les mauvaises mœurs du clergé. Pour préserver les moines d'alors de la peste de la science, — il semble que point n'est besoin de tant d'efforts, — ce vigilant ascète écrit deux ouvrages spéciaux, très suggestifs : *De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponenda* et *De monachis qui grammaticam discere gestiunt.* Il y déverse à longs flots son aversion pour la science et la philosophie; celle-ci, à l'en croire, est cette sagesse dont il est dit : « elle ne descend pas d'en haut, mais elle est terrestre, animale, diabolique » (2). Aussi le voyons-nous donner le conseil de se retirer plutôt dans un

---

1. S. Petri Damiani. *Opera.* P. L. t. 145. — Cf. M. Kleinermanns. Article *Petrus Damiani* in Wetzer u. Welte's *Kirchenlexikon* 2 Aufl. Bd. IX, Freiburg Br. 1895, col. 1904-1908.

2. *De Sancta Simplicitate...* etc. c. V. P. L., t. 145, col. 699. — « Et est sapientia de qua dicitur : Non est haec sapientia desursum descendens, sed terrena, animalis, diabolica (Js). »

désert que de s'adonner, non point aux études, mais aux folies des arts libéraux (1). Étudier les sciences profanes, écrit-il ailleurs, c'est délaisser la chaste épouse dans le lit nuptial de la foi, et fréquenter les prostituées du théâtre (2). Platon, Aristote, Euclide ne sont pas mieux traités que la philosophie (3).

A un pareil mépris pour les études, ne peuvent guère s'allier que le scepticisme ou le fidéisme. L'ardent réformateur des mœurs s'arrête à la seconde doctrine : « Prima quippe mentis lux fides est », dit-il dans une de ses lettres (4). Sans doute, il parle de la dialectique comme d'une servante de la théologie, mais il semble bien entendre que jamais cette servante ne saurait démontrer quoi que ce soit de son propre fonds (5). En un mot, pour Pierre Damien il n'existe qu'une science, celle qui fait les saints, la religion chrétienne. Il ne se demande point comment on y arrive et quel est le rôle de la raison dans l'acte de foi : nous n'avons pas trouvé dans son œuvre qu'il affirmât les motifs de crédibilité.

Saint Anselme de Cantorbéry (1033-1109). — Le premier en date des mystiques spéculatifs médiévaux est saint Anselme de Cantorbéry. Né à Aoste, en 1033, il se fit bénédictin de la célèbre abbaye du Bec en Normandie. Élève du théologien mystique

---

1. *Ibid., Prol.* P. L., t. 145, col. 695 .« Ante ad eremum pervolasti, quam liberalium artium non dicam studiis sed stultitiis insudares. »

2. *De perfect. monachor.*, cap. XI, P. L., t. 145, col. 306. — « Ut autem cum stomacho loquar... Hi porro fastidientes ecclesiasticae disciplinae peritiam, et saecularibus studiis inhiantes, *quid aliud quam in fidei thalamo conjugem relinquere castam et ad scenicas videntur descendere prostitutas?...* » et cela continue encore plusieurs lignes dans un ton de plus en plus âcre.

3. *Opusc. Dominus vobiscum ad Leonem eremitum*, cap. I, P. L., t. 145, col. 232. — « Platonem latentis naturae secreta rimantem respuo... Pythagoram parvipendo... Euclidem perplexis geometricalium studiis incurvum aeque declino... quaerant peripatetici latentem in profundo puteo veritatem. »

4. *Ad. Card. Hildeb. et Steph.*, P. L. t. 144, col. 262.

5. *De div. omnipotentia.* P. L., t. 145, col. 603. « Haec plane quae ex dialecticorum et rhetorum prodeunt argumentis non facile divinae virtutis sunt aptanda mysteriis; et quae ad hoc inventa sunt ut in syllogismorum instrumenta proficiant vel clausulas dictionum, absit, ut sacris legibus se pertinaciter inferant et divinae virtutis conclusioni suae necessitates opponant. Quae tamen artis humanae peritia, siquando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet jus magisterii sibimet arroganter arripere : sed velut *ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire,* ne si praecedit, oberret et dum exteriorum verborum sequitur consequentias, intimae virtutis lumen et rectum veritatis tramitem perdat. Quis enim manifeste non videat, quia si argumentationibus istis, ut sese ordo verborum habet fides adhibetur, divina virtus in temporum quibusque momentis impotens ostendatur? »

Lanfranc (1) qui défendit la présence réelle contre Bérenger (2), Anselme succéda à son maître dans le professorat, devint Abbé, puis Archevêque de Cantorbéry. Il mourut en 1109. Parmi ses nombreuses œuvres théologiques les plus importantes sont le *Monologion*, le *Proslogion*, les traités *De Fide Trinitatis*, *De Incarnatione*, les dialogues *De Grammatico*, *De Veritate*, *De Libero Arbitrio*, *Cur Deus Homo* (3).

De son maître, Lanfranc, un juriste converti, qui, par scrupule religieux, n'ose se servir ouvertement de la dialectique (4), Anselme semble avoir hérité le culte des Pères, en particulier de saint Augustin. L'influence de ce docteur se trahirait dans les théories de notre philosophe et dans son style, même si les innombrables citations (5), empruntées au théologien africain, et les titres des ouvrages d'Anselme (6) ne nous rendaient attentifs à cette parenté spirituelle. La puissante pensée d'Augustin ne laisse pas d'être quelquefois obscurcie par les élévations pieuses, mêlées aux arguments. Ainsi en est-il chez saint Anselme, avec, en plus, cette exagération que font les imitateurs des défauts du maître. De là, des obscurités qui quelquefois déroutent le lecteur plus curieux du penseur que fut Anselme que du saint et de ses effusions. Enfin, Anselme tient d'Augustin l'amour de la spéculation; et c'est précisément le rôle éminent que celle-ci joue dans son œuvre qui le sépare de son maître Lanfranc et plus encore des théologiens ascétiques.

Réaliste (7) et mystique, néo-platonicien, Anselme personnifie volontiers ses abstractions (8). Dans le fameux argument ontologique (9) du Proslogion, il conclut, sans s'apercevoir du sophisme, de l'existence de l'idée de Dieu dans notre intelligence à l'exis-

---

1. Voir J. A. Endres, *Lanfrank's Stellung zur Dialektik*, dans *Katholik* XXII Jahrgg, I, 1902.

2. Domet de Vorges, *Les grands philosophes, S. Anselme*, p. 42, ssq. Paris, Alcan, 1901.

3. *Ibid.*, 68-80; De Wulf, *Hist. de la phil. méd.*, p. 178.

4. *Epit. 33 ad Domnaldum*, P. L., t. 150, col. 533. D. « Questiones saecularium litterarum nobis solvendas misistis : Sed episcopale propositum non decet operam dare hujusmodi studiis, olim quidem juvenilem aetatem in his detrivimus. » Ap. Endres, p. 218. — *De corpore et Sanguine Domini*. c. 7. P. L., t. 150, col. 417. A.

5. Voir par exemple *Monolog.*, P. L., t. 158, col. 143, et *ibid.*, col. 1139.

6. Il est aussi à noter qu'Anselme, écrivant des dialogues, est resté dans la tradition augustinienne et néo-platonicienne.

7. Domet de Vorges, *op. cit.*, p. 152-153.

8. Ueberweg-Heinze, *op. cit.*, 180.

9. On le trouve aussi chez Augustin. *De libero Arbitrio*, II, P. L., t. 32, col. 1242-1263.

tence de Dieu en dehors et indépendamment de notre intelligence. Si l'on ajoute à ces tendances ultra-réalistes le fait que Roscelin, le plus célèbre d'entre les nominalistes d'alors, s'était emparé d'une expression un peu équivoque du docteur de Cantorbéry et l'avait interprétée dans le sens de ses doctrines trithéistes (1), l'on comprend aisément l'animosité de notre théologien pour les dialecticiens nominalistes. Il ne leur reproche rien moins que le matérialisme. Car, dit-il, selon eux les substances universelles ne sont que des mots, et le nom d'homme ne désigne rien en dehors de l'individu. Aussi, Anselme voudrait-il voir exclus de la science ces hérétiques de la dialectique, dont la raison, au lieu de gouverner et de juger de tout ce qu'il y a dans l'homme, est à tel point immergée dans les imaginations matérielles, qu'elle ne saurait plus s'en dégager ni en discerner l'objet de la seule contemplation. Et tout cela et davantage à cause du nominalisme, dont les adhérents ne seront jamais capables de comprendre comment plusieurs personnes dont chacune est Dieu parfait, ne sont qu'un seul Dieu (2). La dernière partie de ce reproche est particulièrement intéressante, et manifeste, une fois de plus, l'importance du problème des universaux, même dans les régions les plus mystérieuses de la théologie.

Au reste, Anselme n'a jamais traité *ex professo* cet épineux problème; pour ce faire, il était trop théologien. Il ignore l'intellect agent de la psychologie d'Aristote (3). Mais, s'il faut en croire M. Domet de Vorges et le texte par lui cité (4), notre docteur enseignerait la théorie aristotélicienne de l'abstraction,

1. Cf. Picavet, *Roscelin*, p. 3. — *Epist. Anselm. ad Rainaldum, Lib. I. ep. 74*, P. L., t. 155, col. 1144. « Nesciebant enim sic non dici proprie de Deo tres personas, quomodo tres substantias ; quadam tamen ratione, *ob indigentiam nominis proprie significantis illam pluritatem*, quae in summa Trinitate intelligitur, Latinos dicere tres personas credendas in una substantia; Grecos vero non minus fideliter tres substantias in una persona confiteri. » Cf. *Monolog.*, P. L., t. 158, col. 144.

2. *De fide Trinitatis*, c. II, P. L. t. 158, col. 265. « Illi utique nostri temporis dialectici, (imo dialectice haeretici, qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias et qui colorem non aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam), prorsus a spiritualium quaestionum disputatione sunt exsufflandi. In eorum quippe animabus ratio quae et princeps et judex omnium debet esse quae sunt in homine, sic est in imaginationibus corporalibus obvoluta ut ex eis se non possit evolvere, nec ab ipsis ea quae ipsa sola et pura contemplari debet, valeat discernere. Qui enim nondum intelligit quomodo plures homines in specie sint unus homo, qualiter in illa secretissima et altissima natura *comprehendet* quomodo plures personae quarum singula quaeque est perfectus Deus, sint unus Deus. »

3. Domet de Vorges. *Op. cit.*, p. 104.

4. *Monol.*, 62, P. L., t. 158, col. 207-208. « Sed in hominis cogitatione cum cogitat aliquid quod extra ejus mentem est, non nascitur verbum cogitatae

ou du moins quelque chose d'approchant. On peut se demander si M. Domet de Vorges n'a pas été induit en erreur, par la ressemblance « matérielle » que présente la terminologie augustinienne avec celle d'Aristote. L'archevêque de Cantorbéry, fidèle disciple de saint Augustin, fait maints emprunts à sa théorie de la connaissance, — telle, la pensée « Semper sui meminit anima (1) » et surtout la formule célèbre, fondement des spéculations d'Anselme : « Neque enim quaero intelligere ut credam; sed credo ut intelligam (2) ». C'est la formule même de saint Augustin : « credimus ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus (3) » ou encore comme Anselme le dit fréquemment du prophète Isaïe, cité d'après l'Itala : « *Nisi credideritis, non intelligetis.* »

Comment interpréter ce principe? Faut-il faire d'Anselme un fidéiste, comme d'aucuns pourraient le croire à première vue? ou faut-il simplement le rattacher à cette lignée de docteurs platoniciens perpétuant, jusque dans le moyen-âge, la « philosophie religieuse » qu'Augustin, leur maître à tous, a empruntée en majeure partie à Plotin pour l'adapter au dogme chrétien?

Pour débrouiller cette question assez complexe, et établir quels sont les rapports naturels entre la foi et la science chez Anselme, nous devons considérer dans quelle mesure ce docteur veut l'application de la dialectique aux problèmes théologiques en général et à l'étude des mystères en particulier.

Saint Anselme, en véritable mystique qu'il est, réserve le beau rôle à la volonté non seulement dans son domaine propre, mais aussi dans celui de la connaissance. Ainsi, il exige que l'on apporte, outre la foi solide, la gravité des mœurs et la sagesse à l'étude des questions divines (4), c'est-à-dire à la « phi-

---

rei ex ipsa re quia ipsa absens est a cogitationis intuitu sed ex rei aliqua similitudine vel imagine quae est in cogitantis memoria, aut forte quae tunc cum cogitat per corporeum sensum ex re praesenti in mentem attrahitur. »

1. *Monolog.*, 46. P. L., t. 158, col. 199. « Mens humana non semper se cogitat sicut semper sui meminit. »

2. *Proslog.* I. P. L. t. 158 col. 227. Cf. Dr Heinrich Ritter, *Geschichte der christl. Philosophie,* III. Theil, p. 324. Hamburg, 1844.

3. *August. in Evang. Joh.* tract 40; 9. — *De Vera Relig.* 5; 24. — *De Utilitate Credendi,* 9.

4. *De fide Trin.*, P. L., t. 158, col. 265. « Nemo ergo se temere immergat in condensa divinarum quaestionum, nisi prius in soliditate fidei, conquisita morum et sapientiae gravitate, ne per multiplicia sophismatum diverticula incauta levitate discurrens, aliqua tenaci illaqueatur falsitate. Cumque omnes, ut cautissime ad sacrae paginae quaestiones accedant, sint commonendi; illi utique nostri temporis dialectici, imo dialecticae haeretici..... »

losophie religieuse », en dehors de laquelle, chez le docteur médiéval, comme chez l'évêque d'Hippone, il n'y a pas de science véritable. Ce n'est pas la raison seule qui conduit l'homme à la connaissance des grandes vérités. Aussi avant de les aborder, doit-il purifier son cœur par la foi et illuminer ses yeux par l'observance des préceptes divins (1). Mais il ne faudrait pas se limiter à ces bonnes dispositions, car il n'est pas blâmable celui qui, confirmé dans la foi, — fide stabilitus —, s'efforce d'en trouver des raisons; puisque aussi bien les Apôtres, les Pères et les Docteurs n'ont point épuisé les richesses de la vérité et puisque Dieu continue d'accorder ses grâces à cette fin. L'Écriture elle-même par la parole : « Nisi credideritis, non intelligetis, » (Isaïe VII, 9) ne nous invite-t-elle pas à aller plus avant, pour atteindre dès cette vie, l'*intelligence*, cet état intermédiaire entre la foi et l'évidence (species)? Plus quelqu'un progresse dans cette intelligence, plus il s'approche de l'évidence. Saint Anselme veut marcher dans cette voie, et, autant que le secours d'en haut le lui permettra, pénétrer la raison des enseignements de la foi. Les lumières qu'il recevra ainsi, il les communiquera volontiers aux autres, afin d'en éprouver la vérité par leur jugement (2).

A ce propos, notre docteur expose tout le *processus* de la connaissance théologique. D'abord croire, puis, aidé de l'illumination divine, approfondir par la raison, autant que faire se peut,

---

1. *De fide Trinit.*, I. P. L., t. 158, col. 264. « Prius ergo fide mundandum est cor... et prius per praeceptorum Domini custodiam *illuminandi* sunt oculi quia praeceptum Domini lucidum illuminans oculos... » Prius inquam, ea quae carnis sunt postponentes, secundum spiritum vivamus, quam profunda fidei dijudicando discutiamus... »

2. *De Trinit.*, prooemio, P. L., t. 158, col. 260-261. « Nullum tamen reprehendendum arbitror si fide stabilitus, in rationis ejus indagine se voluerit exercere. Nam et illi (Apostoli, Patres, Doctores) quia breves dies sunt non omnia quae possent si diutius vixissent dicere potuerunt; et veritatis ratio tam ampla, tamque profunda est ut a mortalibus nequeat exhauriri; et Dominus in Ecclesia sua... gratiae suae dona non desinit impertiri. Et ut alia taceam quibus sacra pagina nos ad investigandam rationem invitat ubi dicit : « Nisi credideritis non intellegetis » aperte nos monet intentionem, ad intellectum extendere... *Denique quoniam inter fidem et speciem intellectum quem in vita capimus esse medium intelligo,* quanto aliquis ad illum proficit tanto eum propinquare speciei ad quam omnes anhelamus, existimo. Hac igitur ego consideratione... confortatus, ad eorum quae credimus *rationem* intuendam quantum *superna gratia mihi dare dignatur*, aliquando conor assurgere, et cum aliquid quod prius non videbam reperio, id aliis libenter aperio, quatenus quid secure tenere debeam alieno discam judicio. Quapropter, mi Pater et Domine... Papa Urbane... quoniam nulli rectius possum, vestrae sanctitatis praesento conspectui subditum opusculum ut ejus auctoritate quae ibi suscipienda sunt approbentur, et quae corrigenda sunt emendentur... »

le contenu de la croyance, et arriver ainsi, par le travail discursif, à cet état intermédiaire entre la foi pure et simple et l'évidence de la vision béatifique, — état intermédiaire appelé « intelligence », dans un sens analogue à celui que, plus tard, Abélard donnera au verbe « intelligere ».

Ce travail de recherches théologiques, Anselme tient à ce que la raison l'entreprenne, sans toutefois dépasser certaines limites. Ainsi, il ne saurait être question pour le chrétien de chercher comment ce que l'Église enseigne n'est pas — (quomodo non sit). Au contraire, le devoir du chrétien est de tenir toujours à la foi, de l'aimer, de la vivre et de rechercher humblement les raisons qui en expliquent le comment — (quomodo sit). Si la raison réussit dans cette entreprise, qu'elle en rende grâces à Dieu; si elle échoue, que la sagesse humaine n'aille pas se briser les cornes, mais qu'elle baisse la tête et vénère le mystère, puisque aussi bien, avant de comprendre il faut croire. D'où il est clair que ceux-là n'ont pas la foi qui, ne comprenant pas leurs croyances, révoquent en doute la vérité chrétienne confirmée par les saints Pères. Ils oublient, ces malheureux, qu'il n'est point loisible aux nocturnes chauves-souris de discuter sur la lumière du jour contre les aigles qui fixent de leurs regards le soleil de midi (1).

Ces imprudentes chauves-souris, Anselme pensait les voir dans la personne de Roscelin et de ses disciples, et cela précisément rend compte, semble-t-il, de l'état d'esprit qui lui dicta à propos du trithéisme de Roscelin, les paroles les plus dures qu'il ait écrites. — Voici ce qu'il mandait à l'un des Pères du Concile de Reims : « Si celui qui professe des doctrines pareilles à celles de Roscelin, est baptisé et a été élevé parmi des chrétiens, il ne faut l'entendre d'aucune manière, ni lui demander

1. *De fide Trinit.*, c. II, P. L., t. 158, col. 263-264. « Nullus quippe christianus debet disputare *quomodo* quod Ecclesia catholica corde credit et ore confitetur *non sit*; sed semper eamdem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo, humiliter, quantum potest quaerere *rationem quomodo sit*. Si potest intelligere, Deo gratias agat; si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum. Citius enim potest in se confidens humana sapientia impigendo cornua sibi evellere, quam vi nitendo petram hanc evolvere... Unde fit ut, dum ad illa, quae prius fidei scalam exigunt sicut scriptum est : « Nisi credideritis non intelligetis » praepostere prius per intellectum conantur ascendere in multimodos errores per intellectus defectum cogantur descendere. Palam namque est, quia illi non habent fidei firmitatem, qui, quoniam quod credunt intelligere non possunt, disputant contra ejusdem fidei a sanctis Patribus confirmatam veritatem; velut si vespertiliones et noctuae, non nisi in nocte coelum videntes, de meridianis solis radiis disceptent contra aquilas, solem ipsum irreverberato visu intuentes. »

raison de son erreur, ni lui donner raison de notre vérité. S'il ne se soumet préalablement, qu'on le charge d'anathèmes; car nous ne devons pas défendre notre foi par la raison contre les chrétiens dont nous pouvons l'exiger en vertu de leur baptême. Quant aux impies, il nous faut leur montrer, par des arguments de raison, combien ils ont tort de nous mépriser (1). La distinction dont Anselme fait usage pour exiger que l'on donne des éclaircissements à l'impie et qu'on les refuse au chrétien dans l'erreur, semble indiquer d'une manière assez évidente, que le docteur de Cantorbéry est loin d'avoir une idée nette de l'acte de foi en lui-même, qui, chez le chrétien baptisé aussi bien que chez l'impie, ne peut avoir lieu sans que la raison, à la vue des motifs de crédibilité, quels qu'ils soient, ait représenté à la volonté comme un bien désirable, l'adhésion aux vérités inévidentes de la foi (2).

Le savant Archevêque, dont les tendances apologétiques sont très accusées, corrige quelquefois par sa pratique les insuffisances théoriques que nous venons de lui voir. S'il ne fait qu'insinuer le motif de crédibilité tiré des miracles de Notre-Seigneur (3), il appuie fortement sur la puissance de la raison (4) et son rôle dans la solution des objections des infidèles (5). Au reste, An-

1. *Epist. ad Falconem*, lib. II; epist. 61, P. L., t. 158, col. 1193. « Quod si baptizatus et inter Christianos est nutritus, nullo modo audiendus est; nec ulla ratio aut sui erroris est ab illo exigenda, aut nostrae veritatis illi est exhibenda; si mox ut ejus perfidia absque dubietate innotuerit, aut anathematizet venenum quod proferendo evomuit, aut anathematizetur ab omnibus Catholicis, nisi resipuerit..... Fides enim nostra contra impios *ratione* defendenda est: non contra eos qui se Christiani nominis honore gaudere fatentur. Ab his enim juste exigendum est ut cautionem in baptismate factam inconcusse teneant; *illis vero rationabiliter ostendendum est quam irrationabiliter nos contemnant.* »

2. Nulle part, à notre connaissance, saint Anselme ne définit la foi « ex professo » et c'est en passant qu'il en dit : *De concord. praesc. Dei cum libero arbit.*, quaest. III, c. 9, P. L., t. 158, col. 531, C : « Fides namque et spes sunt earum rerum quae non videntur. »

3. *De concord. Praescient. et liberi arbit.*, c. VI, P. L., t. 158, col. 528. « Sicut ergo Deus in principio per miraculum fecit frumentum et alia de terra nascentia ad alimentum hominum sine cultore et seminibus, ita sine humana doctrina mirabiliter fecit corda prophetarum et apostolorum necnon evangelistarum fecunda salutaribus seminibus.... Siquidem nihil utiliter ad salutem spiritualem praedicamus quod sacra Scriptura Spiritus Sancti miraculo fecundata non protulerit aut intra se contineat....»

4. *Monolog.*, Prooemio. P. L., t. 158, col. 142-143. Cf. aussi *De fide Trinitatis*, c. IV, P. L., t. 158, col. 272. « Duo parva opuscula mea Monologion scilicet et Proslogion quae ad hoc maxime facta sunt, ut, quod fide tenemus de divina natura et ejus personis praeter Incarnationem, necessariis rationibus, sine Scripturae auctoritate probari possit. »

5. *Cur Deus Homo.* Praef. P. L., t. 158, col. 361-362. « Quorum prior (liber) quidem infidelium respuentium christianam fidem, quia rationi putant illam

selme ne dédie pas ses traités spéculatifs à ses disciples pour que ceux-ci aillent à la foi par la raison, mais afin qu'ils soient à même de se délecter dans « l'intelligence » et la contemplation des vérités religieuses et qu'ils puissent satisfaire ceux qui demandent raison de leur espérance (1). Parmi les problèmes que se posent infidèles et chrétiens, Anselme en choisit surtout deux; l'Incarnation et la Trinité.

Le mystère ne paraît pas retenir l'ardeur spéculative de notre Docteur. Dans plusieurs de ses ouvrages, il veut non seulement établir les hautes convenances du mystère, mais il se laisse entraîner par cette raison, « princesse et juge de tout ce qu'il y a dans l'homme (2), » jusqu'à entreprendre de démontrer, par des *raisons nécessaires*, sans l'autorité de l'Écriture, tantôt les enseignements de la foi sur la Trinité (3), tantôt l'absolue nécessité de l'Incarnation (4). Nous regrettons que le cadre de notre modeste contribution à l'histoire de la philosophie ne nous permette pas d'insister sur la doctrine d'Anselme sur l'Incarnation et sur son intéressante théorie de la Satisfaction.

Allons tout droit à ses doctrines trinitaires que, pour faciliter la comparaison, nous continuerons de prendre, en quelque sorte, comme pierre de touche des théories sur les rapports entre la science et la foi. Aussi bien, la position d'Anselme de Cantorbéry en face du plus sublime des mystères chrétiens est franche. Des textes cités plus haut il ressort clairement qu'il entend le démontrer, sans le secours de l'Écriture, par des raisons nécessaires. Mais à cela il y a des réserves. Dans son opuscule *De*

---

repugnare, continet objectiones et fidelium responsiones : ac tandem, remoto Christo, quasi nunquam aliquid fuerit de eo, probat *rationibus necessariis* esse impossibile ullum hominem salvari sine illo... »

1. *Cur Deus Homo*. Praef. P. L., t. 158, col. 361.

2. *De fide Trinitatis*, c. II, P. L., t. 158, col. 265. « Ratio quae et princeps et judex omnium debet esse quae sunt in homine. »

3. *De fide Trinit.*, c. IV, P. L., t. 158, col. 272. « Duo parva opuscula mea Monologion scilicet et Proslogion quae ad hoc maxime facta sunt, ut quod fide tenemus de divina natura et ejus personis praeter Incarnationem, *necessariis rationibus sine Scripturae auctoritate* probari possit.

4. *Cur Deus Homo*, Praef., P. L., t. 158, col. 362. « Quorum prior quidem liber... remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de eo probat *rationibus necessariis* esse impossibile ullum hominem salvari sine illo; in secundo autem libro similiter quasi nihil sciatur de Christo, monstratur non minus aperta ratione et veritate naturam humanam ad hoc institutam esse, ut aliquando... immortalitate beata totus homo... frueretur ac necesse esse, ut hoc fiat de homine propter quod factus est, sed non nisi per hominem Deum, atque ex necessitate omnia quae de Christo credimus fieri oportere. »

Fide Trinitatis, Anselme, d'accord avec son principe : « Nisi credideritis, non intelligetis », essaie de nous faire comprendre, tout un chapitre durant, que ces questions doivent être traitées par des hommes humbles et versés dans les divines Écritures, et non par des dialecticiens quelconques ; car ces nominalistes — il s'agit évidemment de Roscelin — dont l'intelligence est obscurcie au point de ne pouvoir distinguer entre un cheval et sa couleur, comment sauraient-ils discerner le seul Dieu d'avec la pluralité de ses relations (1) ?

Une autre réserve du saint Docteur est encore plus importante, puisqu'elle nous permet de déterminer jusqu'où s'étend la démonstration rationnelle du mystère. C'est la déclaration que la Trinité dépasse les forces de toute intelligence humaine qui s'efforcerait en vain d'en expliquer le *comment* (qualiter sit). Qu'il nous suffise, continue-t-il, de prouver par des raisons *nécessaires l'existence* de ce mystère (quod est). La solidité de notre argumentation ne saurait être aucunement ébranlée parce que nous sommes impuissants à en démontrer le *comment* (2). Cela paraît fort clair et cependant personne, que nous sachions, n'a fait observer qu'Anselme, parlant de la Trinité, devait naturellement se poser la double question : Ce mystère est-il (*An sit*) ? — et s'il est, quel est-il ? comment se fait-il que trois personnes divines ne sont qu'une seule nature divine, qu'un seul Dieu (*Qualiter sit, quomodo sit*) ?

A ces deux questions, saint Anselme répond, comme fit plus tard Abélard, par la distinction qu'on connaît. Outre qu'elle appartient à notre auteur même, cette distinction a l'avantage de montrer que chez lui l'expression « rationes necessariæ »

---

1. *De fide Trinitatis*, t. 158, col. 265. « Et cujus mens obscura est ad discernendum inter equum suum et colorem ejus, qualiter discernet inter unum Deum et plures relationes ejus ? »

2. *Monolog.*, c. 64, P. L., t. 158, col. 210. « Videtur mihi hujus tam sublimis rei secretum transcendere omnem intellectus aciem humani, et idcirco conatum explicandi, *qualiter hoc sit*, continendum puto. Sufficere namque debere existimo rem incomprehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit, ut eam certissime *esse* cognoscat etiamsi penetrare nequeat intellectu quomodo ita sit, nec idcirco minus his adhibendam fidei certitudinem quae probationibus necessariis, nulla alia repugnante ratione, asseruntur si suae naturalis altitudinis incomprehensibilitate explicari non patiantur. Quid autem tam incomprehensibile, tam ineffabile quam id quod supra omnia est ? Quapropter si ea, quae de summa essentia hactenus disputata sunt necessariis rationibus sunt asserta, quamvis sic intellectu penetrari non possint ut et verbis valeant explicari, nullatenus tamen certitudinis eorum nutat soliditas. » — Cf. aussi *De fide Trinit.* II, P. L., t. 158, col. 263-264 et *Cur Deus Homo*, l. I, t. 158, col. 361-362.

conserve sa signification habituelle de preuves rationnelles nécessitantes. Nous ne saurions donc nous rallier à l'opinion de plusieurs historiens de notre saint qui, prenant acte de ses déclarations sur l'incompréhensibilité du mystère en lui-même, concluent que par la « nécessité » l'archevêque de Cantorbéry n'entend qu'une haute probabilité (1). Anselme veut démontrer par la raison l'existence de la Trinité et il avance ainsi d'un pas, mais d'un pas seulement, vers le rationalisme théologique, s'il est permis de parler de la sorte d'un tel défenseur du principe d'autorité (2).

Au reste, lorsqu'il s'agit du fond du mystère, de son *comment*, les textes cités et d'autres encore nous en assurent, l'obscurité relative de la foi reprend tous ses droits (3), excluant ainsi le reproche de rationalisme, sans qu'il soit besoin de mitiger la portée des « raisons nécessaires » par des interprétations tirées de loin (4).

N'oublions pas non plus que pour Anselme la soumission à la foi et à une autorité doctrinale doit être d'autant plus facile qu'il n'admet pas la possibilité d'une opposition entre la vérité naturelle et la vérité révélée. « Nous recevons, écrit-il, tout ce qui est clairement démontré et que la sainte Écriture ne contredit pas; car, comme celle-ci ne s'oppose à aucune vérité, ainsi elle ne favorise aucune fausseté: et dès là qu'elle ne nie point les affirmations de la raison, elle les soutient de son autorité. Mais si l'Écriture répugne évidemment à notre sens, quelque inexpugnables que paraissent nos raisons, il faut les croire dépourvues de vérité (5). » L'excellence de la foi sur la raison ressort nettement de ce texte.

---

1. Van Weddingen, *op. cit.*, p. 383-384. — De Wulf, *Hist. de la philos. méd.*, p. 179. — Stöckl, *Geschichte der Philos. des Mittelalt.* I, p. 156. — D'Aguirre, *Theologia S. Anselmi*, t. I, disp. 1, section 7, dis. 8, sectio 1. Apud Kleutgen, *Theologie der Vorzeit.* Münster 1874, t. V, p. 285. Ce dernier théologien partage l'opinion de d'Aguirre.

2. Voir plus haut, p. 57, note 1, à la fin.

3. *Monol. LXV*, P. L., t. 158, col. 211. « Nam si vera illud ratione explicitum est, qualiter est illa ineffabilis? Aut si ineffabilis est quomodo est ita sicut est disputatum? Aut quadantenus de illa potuit explicari, et ideo nihil prohibet esse verum quod disputatum est, sed quia penitus non potuit comprehendi idcirco est ineffabilis. »

4. Van Weddingen, *op. cit.*, p. 389, invoque entre autres l'interprétation de Suarez. — *De Incarnatione.* d. IV, sect. 11, nº 4 et un passage de Duns Scot. — *Report. Paris.*, prol. q. 2, n. 18, ap. Van Weddingen, p. 386.

5. *De concordia grat. et liberi Arb. VI*, P. L., t. 158, col. 528. « Si quid ratione dicamus aliquando, quod in dictis ejus (S. Scripturae) aperte mons-

D'ailleurs, notre Docteur va plus loin, lorsqu'il considère la foi et les vertus morales comme une indispensable préparation aux études d'un ordre élevé. Car c'est seulement chez le fidèle dont le cœur est purifié par la foi, que le précepte du Seigneur illumine les yeux (1).

Ainsi comprise, l'étude devient chez saint Anselme une véritable méditation (2), fréquemment entrecoupée de prières qui feront descendre l'illumination divine.

La théorie néo-platonicienne de l'illumination qu'Augustin (3) avait empruntée surtout à Plotin, Anselme l'a rendue sienne. Dans l'une de ses méditations, il nous déclare que, s'il ne voit pas la lumière inaccessible et trop ardente de l'illumination, il voit cependant tout par elle, comme notre œil voit par la lumière du soleil, bien qu'il ne puisse le regarder en face. Il en est de même de nous, qui ne saurions atteindre la fulgurante lumière des vérités éternelles (4). Mais, préparés par la foi et illuminés d'en haut, nous pouvons cependant connaître, en quelque manière, ces vérités, en atteindre l'intelligence (5), dirait saint Anselme. Celle-ci est donc une sorte de révélation, autrement ce Docteur lui-même, parlant de ce genre de connaissance n'emploierait pas la formule corrective : « donec mihi Deus melius aliquo modo *revelet* (6) » formule qui paraît appuyer singulièrement notre interprétation.

---

trare aut ex ipsis probare nequimus, hoc modo per illam cognoscimus, utrum sit recipiendum aut respuendum. Si enim aperta ratione colligitur et illa ex nulla parte contradicit, quoniam ipsa sicut nulli adversatur veritati, ita nulli favet falsitati, hoc ipso quia non negat quod ratione dicitur, ejus auctoritate suscipitur. At si ipsa nostro sensui indubitanter repugnat, quamvis nobis ratio nostra videatur inexpugnabilis, nulla tamen veritate fulciri credenda est. »

1. Voir plus haut, p. 56, note 1.

2. Lui-même la nomme ainsi dans le Prologue au *Monol.*, P. L., t. 158, col. 143.

3. AUGUST. *Soliloq.*, 1, 6, apud DOMET DE VORGES, p. 107. « Disciplinarum quaeque certissima talia sunt quae sole illustrantur ut videri possint veluti terra et terrena omnia, Deus autem ipse est qui illustrat. »

4. *Medit 21.* P. L., t. 158, col. 816-817. « Vere hanc (lucem inaccessibilem) non video quia nimia est, et tamen quidquid video per hanc video sicut infirmus oculus, qui quidquid videt per lucem solis videt, quam in ipso sole nequit aspicere. Non potest intellectus meus ad illam accedere; nimis enim fulget. »

5. Voir plus haut, p. 56, note 2.

6. *Cur Deus Homo*, c. II, P. L., t. 158, col. 363. « Sed eo pacto quo omnia quae dico, accipi volo : videlicet ut si quid dixero, quod major non confirmet auctoritas, quamvis illud ratione probare videar, non alia certitudine accipiatur nisi quia interim mihi videtur donec mihi Deus melius aliquo modo revelet. — Et dans le texte cité plus haut p. 56, note 2, « ad eorum quae

Saint Anselme est ainsi revenu à son point de départ, « Nisi credideritis non intelligetis ». Parti de la foi simple, nous dirions presque naïve, il a abordé de sa raison curieuse et hardie, les mystères les plus insondables de la religion chrétienne. Quoiqu'il ait toujours protesté de son respect pour le principe d'autorité, il côtoyait inconsciemment le rationalisme — sans toutefois y tomber —, en prétendant démontrer par la seule raison l'existence de la Trinité et l'absolue nécessité de l'Incarnation. C'est dire que dans l'œuvre de saint Anselme la raison tient un rôle éminent. Appuyée sur la foi et les vertus morales, nourrie par le travail théologique, la raison atteint, dès cette vie, à l'*intelligence* des vérités éternelles. Ici l'*intelligence* ne désigne pas l'absolue évidence du philosophe, mais plutôt la foi du croyant, qui, de simple et naïve qu'elle était au seuil des recherches scientifiques, s'est enrichie des conclusions théologiques qui sont comme des illuminations, des révélations supplémentaires, si l'on peut ainsi parler, descendues d'en haut pendant la méditation des divins mystères. Tel est, ce nous semble, le sens de la formule « *Credo ut intelligam* (1). »

On comprend aisément que la théorie dont cette formule est comme le symbole, porte plutôt à confondre la raison et la foi, la philosophie et la théologie, qu'à les séparer et à leur délimiter scrupuleusement un domaine propre. Faut-il en conclure que saint Anselme n'a rien fait pour la solution de la grave question des rapports entre la science et la foi? Non, ce serait injuste; à la vérité, le docteur de Cantorbéry n'a pas distingué nettement les deux ordres, le naturel et le surnaturel (2); et, par une tendance conforme au génie néo-platonicien, il a trop

---

credimus rationem intuendam, *quantum superna gratia mihi dare dignatur...* » Notons aussi que peu d'années après la mort d'Anselme, Abélard, d'une manière plus explicite, prétendra que par semblable illumination subjective, le mystère de la Trinité a été révélé à quelques philosophes païens, surtout à Platon.

1. Notre interprétation concorde, du moins dans les grandes lignes, avec celle de M. Ch. de Rémusat. *S. Anselme de Cantorbéry*, p. 463 sq., Paris, 1853. Il est intéressant de noter que l'*intelligence* ainsi comprise a plusieurs analogies avec le *don de l'intelligence* de la théologie thomiste. *Sum. theol.* Ia IIae q. VIII.

2. Turner. *History of Philosophy*, p. 274. Boston-London, 1903. « St. Anselm recognizes that they (reason and faith) cannot contradict each other, yet he contends that each has its separate sphere ». La première partie de ce jugement nous paraît très exacte; mais après ce que nous venons de dire, on nous pardonnera de trouver trop bienveillante pour Anselme la seconde partie où l'on parle des sphères séparées de la foi et de la science.

accordé aux argumentations rationnelles en matière trinitaire; mais, l'un des premiers parmi les docteurs orthodoxes du moyen âge, il a montré, par son exemple, combien féconde pour la défense de la foi est l'application de la philosophie à la théologie. Cela n'était pas d'un mince mérite à une époque où les hérésies de Bérenger et de Roscelin, aussi bien que les anathèmes de saint Pierre Damien, pesaient sur la méthode dialectique.

CHAPITRE II

GUILLAUME DE CHAMPEAUX ET SAINT BERNARD DE CLAIRVAUX

Guillaume de Champeaux (1070 (?) - 1121). — Guillaume de Champeaux fut successivement l'élève de Manégold de Lautenbach, de Roscelin et d'Anselme de Laon (1), qui eut pour maître, saint Anselme, de Cantorbéry. Écolâtre, à Paris, dès 1103, Guillaume eut avec Abélard, son ancien élève, d'âpres luttes philosophiques, à la suite desquelles il résigna sa chaire, à l'école de Notre-Dame (2). En 1108, il fonda l'Abbaye de Saint-Victor (3) où il ouvrit bientôt une école de théologie (4). Évêque de Châlons en 1113, Guillaume devint l'ami intime (5), le conseiller, et plusieurs fois, le modérateur de saint Bernard de Clairvaux (6).

Des nombreuses œuvres du fondateur de Saint-Victor il nous reste quelques fragments publiés récemment sous le titre de *Guillelmi Campellensis sententiae vel quaestiones XLVII* (7).

Grâce à ces fragments et aux renseignements d'Abélard, on est à peu près arrivé à reconstituer les phases successives de la pensée de Guillaume sur les universaux (8). Il est plus difficile de

---

1. E. Michaud, Guillaume de Champeaux et les Écoles de Paris au XIIe siècle, d'après des documents inédits, 2e édit., p. 73-78. Paris, 1867.

2. *Ibid.*, p. 81.

3. *Ibid.*, p. 241.

4. *Ibid.*, p. 243.

5. *Ibid.*, p. 250 ssq. — Guillaume de S. Thierry dans sa *Vita Bernardi* dit de cette amitié : « Facti sunt cor unum et anima una in Domino », Michaud, *op. cit.*, p. 442.

6. Michaud, *op. cit.*, p. 143.

7. G. Lefèvre. Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des *universaux*. Étude suivie de documents originaux. (*Travaux et Mémoires de l'Université de Lille*, tome VI, Mémoire n° 20). Lille, 1898.

8. Voir à ce sujet, Michaud, *op. cit.*, p. 134, et surtout G. Lefèvre, *op. cit.*, p. 5 ssq.

préciser ses idées sur les rapports entre la foi et la science et la délimitation de leurs domaines respectifs.

Par tempérament, les fragments et le témoignage d'Abélard l'attestent, Guillaume appartient à l'école augustinienne et mystique, illustrée en ce temps-là par saint Anselme et les maîtres de Saint-Victor. Au reste, il s'intéresse vivement à la philosophie et occupe un poste de combat dans la lutte engagée autour des universaux. Mais, chose curieuse, Guillaume, l'adversaire d'Abélard, ne semble guère éprouver le besoin d'appliquer à la théologie les enseignements de la dialectique.

On se demande, non sans étonnement, la raison de cette extrême réserve de la part d'un esprit aussi averti des problèmes de son temps. La haute idée que Guillaume se faisait de l'impénétrabilité du contenu de la foi (1) et, plus encore, l'espèce d'intimidation que dut exercer sur son âme pieuse le spectacle des erreurs d'Abélard, paraissent fournir une explication plausible. Quoi qu'il en soit des mobiles de notre Docteur, on est contraint de constater que les spéculations subtiles sont à peu près absentes de son œuvre théologique, telle que nous la connaissons. Les objections difficiles et les questions insidieuses ne lui font pas abandonner sa méthode plutôt positive. Il y donne des réponses comme celles-ci : « Hoc judicio relinquendum est Dei » (2) et ailleurs, parlant de deux natures dans la personne du Christ, il ajoute : « Modum autem illius unionis..... non possumus videre plene, credere tamen debemus » (3). Quelques lignes plus loin, au lieu de résoudre par des arguments philosophiques une question gênante, il l'expédie d'une boutade mystique : « Nec quaerendum est ubi Deus erat antequam mundus constitueretur. Cuidam sic quaerenti a quodam sapiente sic est responsum : in se ipso erat et damnationem tuam decernebat » (4).

Alors que tous les théologiens de son époque appliquaient leurs théories sur les universaux à la Trinité, Guillaume se défend d'en agir ainsi avec sa théorie de l'indifférence et de la similitude. Il craindrait, ce faisant, de verser dans le trithéisme (5).

---

1. *Sententiae*, edit. G. Lefèvre, quaest. I, p. 23. « Illa autem vera est fides quae id credit quod nec intelligi potest. Hoc est autem argumentum non apparentium »

2. *Sententiae*, edit. Lefèvre, quaest. XXVIII, p. 59. Cf. aussi quaest. VI, p. 35.

3. *Sententiae*, edit. Lefèvre, quaest. XL, p. 66.

4. *Ibid.*

5. *Sententiae*, edit. Lefèvre, quaest. I, p. 25.

Il n'est pas moins catégorique pour affirmer l'impossibilité d'expliquer comment il y a trois personnes en la seule substance divine, alors que la nature créée n'offre absolument rien de semblable. « D'ailleurs, ajoute-t-il un peu plus bas, ce que la similitude ne parvient pas à décrire, c'est à la foi de le défendre » (1).

De tout cela, il ressort que Guillaume de Champeaux n'a été l'ouvrier d'aucun progrès dans la question, alors brûlante, sinon parfaitement ouverte, de la délimitation précise du domaine de la foi et de la raison. A ce point de vue, son influence sur Hugues et Richard, les grands représentants de l'école de Saint-Victor, fut sans doute moindre que celle de son ami, Bernard de Clairvaux.

Saint Bernard de Clairvaux (1091 - 1153). — Par son ardent mysticisme, auréolé du renom de la sainteté, saint Bernard exerça une profonde influence sur toute son époque (2), et en particulier sur Hugues et Richard de Saint-Victor. Cette influence, aussi bien que la raison chronologique, justifient suffisamment, semble-t-il, la place que nous donnons à l'illustre Abbé et à l'exposé de ses « intuitions théologiques » sur la question dont nous traitons. « Bien qu'il ne fasse pas grand état des sciences purement spéculatives, écrit M. Vacandard, son excellent biographe, il professe en général une sincère estime pour les savants, surtout quand ils mettent leur génie au service de l'Église » (3). Peu de chose, assurément, suffit pour que Bernard, qui s'est constitué le vigilant gendarme de l'orthodoxie, parte en guerre contre

---

1. *Sententiae*, edit. Lefèvre, quaest. I, p. 24. « Est enim unus Deus et trinus, unus quidem in substantia, trinus in personis; *quod qualiter explicare possim non video*, cum in nulla rerum natura simile quid possit inveniri. — Dici tamen et credi oportet Deum unum tres habere personas, quarum una Pater dicitur, propterea quod ex se credatur aliam generare personam quae Filius nominatur. De qua generatione per similitudinem id dicamus quod possumus; et *quod similitudo describere non potuerit, fides sola defendat.* »

2. Harnack, *Dogmengeschichte*, 3. Aufl. Bd. III, p. 314. « Bernhard ist das religiöse Genie des 12. Jahrhunderts und darum auch der Führer der Epoche. Vor allem ist in ihm die augustinische Contemplation wieder lebendig geworden. Man sagt nicht zuviel wenn man behauptet, dass er der Augustinus redivivus ist. »

3. Vacandard. *Vie de S. Bernard, abbé de Clairvaux*, t. 2, p. 112, (2 vol.). Paris, 1895. Cf. aussi les épitres 24 et 250, P. L. t. 182 et *Sermon. 36 in cantica.* P. L. t. 183, col. 967... « Non ignoro quantum Ecclesiae profuerint et prosint litterati sui, sive ad refellendos eos qui ex adverso sunt sive ad simplices instruendos. Denique legi : « Quia tu repulisti scientiam repellam et ego te ut non fungaris mihi Sacerdotio. » (*Osée*, III, 6).

l'hérésie, ou ce qu'il croit tel. Il est impitoyable pour les erreurs trinitaires d'Abélard; mais il lui arrive aussi — faute de comprendre — de stigmatiser comme hérétique (1)) la définition qu'Abélard donne de la foi : « existimatio rerum non apparentium » (2).

A la même occasion, et c'est cela précisément qui nous intéresse, Bernard commente la définition scripturaire : « Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium » (*Heb.*, XI, 1). Il appuie sur le mot *substantia*, qui dit la certitude et exclut de la foi l'opinion, la conjecture (3). Et ailleurs, il définit les différents états de l'esprit vis-à-vis de la certitude. La *foi* est un avant-goût (*praelibatio*) volontaire et sûr de la vérité, encore inévidente; (*necdum propalatae*). L'*intelligence* est la connaissance certaine et *manifeste* d'une chose invisible. L'*opinion* consiste à tenir pour vrai ce dont on ignore la fausseté. Quelle est donc la différence entre la foi et l'intelligence? La foi ne comporte pas d'ambiguïté, non plus que l'intelligence, mais elle a des obscurités que l'intelligence n'a pas. Aussi une vérité une fois comprise, il n'y a plus de question à se poser à son sujet; le faire c'est prouver qu'on n'a pas compris. Mais il n'est rien que nous sommes aussi curieux de savoir que les données de la foi; notre bonheur ne sera parfait qu'au moment où ces vérités, dont la foi nous assure maintenant, nous seront également dévoilées (4).

Dans ces quelques textes que nous venons d'interpréter, saint Bernard sépare nettement la foi, dont l'objet est obscur, et s'appuie sur l'autorité (5) de la science, qui se complaît dans l'évidence.

---

1. *De erroribus Abaelardi*, cap. IV, P. L. t. 182, col. 1061-1062. « Quomodo ergo quis audet fidem dicere aestimationem nisi qui Spiritum istum nondum accepit quive Evangelium aut ignoret aut fabulam putet? Fides est aestimatio? Tu mihi ambiguum garris quo nihil est certius... Non est enim fides aestimatio sed certitudo. »

2. Abélard. *Introd. in theol.*, édit. Cousin, p. 5, p. 7, p. 79.

3. *De erroribus Abaelardi, loc cit.*

4. *De consideratione libri V ad Eugenium III*, lib. V, cap. III, P. L. t. 183 col. 791. « Fides est voluntaria quaedam et certa praelibatio necdum propalatae veritatis. Intellectus est rei cujuscumque invisibilis certa et manifesta notitia. Opinio est quasi pro vero habere aliquid quod falsum esse nescias. Ergo, ut dixi fides ambiguum non habet; aut si habet fides non est, sed opinio, quid igitur distat ab intellectu? Nempe quod etsi non habet incertum non magis quam intellectus, habet tamen involucrum, quod non intellectus. Denique quod intellexisti, non est de eo quod ultra quaeras; aut si est, non intellexisti. Nil autem malumus scire quam quae fide jam scimus. Nil supererit ad beatitudinem, cum quae jam certa sunt nobis fide erunt aeque et *nuda*. »

5. *Ibid.* « Intellectus *rationi* innititur fides *auctoritari*... »

La conséquence naturelle de la distinction de ces deux sources partielles de notre connaissance, est la séparation de la théologie d'avec la philosophie. Peu de lignes avant le passage cité, saint Bernard le fait entendre. — « De trois manières, écrit-il, comme par autant de chemins, nous arrivons à la considération de Dieu et du monde des esprits; par l'opinion, l'intelligence et la foi » (1).

Ces quelques mots, peut-être sans que Bernard en ait complètement conscience, contiennent la division de nos connaissances, en connaissances probables, objet de la dialectique dans le sens aristotélicien du terme, en connaissances rationnelles, certaines et manifestes, objet de la philosophie, et en connaissances, certaines par l'adhésion à une *autorité*, mais obscures en elles-mêmes, qui sont les données de la foi, fondements de la théologie.

Ces principes sont excellents; et de plus, exprimés — nos citations en font foi, — avec une vigueur et une concision qui nous montrent que le saint moine de Clairvaux eût été de taille à faire bonne figure dans la lignée des docteurs spéculatifs. Mais pour les appliquer à des travaux de théologie systématique, Bernard était d'un tempérament trop ascétique et trop défavorable aux théologiens dialecticiens. Il ne veut point que la raison envahisse l'enclos de la foi (signata fidei) pour en scruter la majesté (2); et par un excès de précaution, il se cantonne presque toujours dans l'exposé purement *positif* de la doctrine catholique, y mêlant tout au plus, quelques vivacités à l'adresse d'Abélard (3). Même la nécessité de motifs de crédibilité, proclamée par celui-ci, semble porter ombrage au vengeur de l'orthodoxie qu'est devenu le fondateur de Clairvaux, et qui cherche à démontrer par l'Écriture que le mot du Sage : « Qui credit cito, levis est corde » ne saurait s'appliquer à la foi surnaturelle » (4).

---

1. *De consideratione libri V ad Eugenium III*. lib. V, c. III, P. L. t. 182 col. 790. « Is, (Deus) et qui cum eo sunt beati spiritus, tribus modis, veluti viis totidem, nostra sunt consideratione vestigandi opinione, fide, intellectu. Quorum intellectus rationi innititur, fides auctoritati, opinio sola veri similitudine se tuetur. Habent illa duo certam veritatem sed fides clausam et involutam, intelligentia nudam, et manifestam : caeterum opinio certi nihil habens... »

2. *De erroribus Abaelardi*. cap. I, P. L. t. 182, col. 1055, col. 790. Intellectus si signata fidei tenet irrumpere, reputatur effractor, scrutator majestatis.

3. *Epist. 193 ad Yvon Cardinalem*. P. L. t. 182. col. 359.

4. *De erroribus Abaelardi*. cap. I, P. L. t. 182, col. 1055. — M. l'abbé Vacandard a fort bien résumé la pensée de saint Bernard sur l'Inquisition. Le saint

moine « blâme ouvertement les évêques et même les princes laïques qui, par insouciance ou pour des motifs moins louables encore, se désintéressent du soin de rechercher les renards occupés à ravager la vigne du Seigneur ». Mais, les coupables découverts, Bernard recommande qu'on emploie à leur égard les voies de la douceur : « qu'on les prenne par les arguments et non par les armes », c'est-à-dire, qu'on réfute d'abord leurs erreurs, et s'il est possible, qu'on les ramène ainsi à l'Église catholique. S'obstinent-ils à persévérer dans l'hérésie, alors qu'on les excommunie plutôt que de leur permettre d'exercer leurs ravages, et au besoin même, qu'on les arrête par le glaive ». VACANDARD, *S. Bernard (Pensée Chrétienne)*. Paris, 1904, p. 121. Mais à propos des hérétiques de Cologne, l'abbé de Clairvaux désespère que l'on puisse convaincre les hérétiques par des arguments d'autorité ou de raison: ils sont endurcis; et, de fait, ce qui attend ces faux martyrs (perfidiae martyres), c'est le bûcher... « *horum novissima incendium manet.* » Cf. VACANDARD, *ibid.*, p. 120-121.

CHAPITRE III

HUGUES ET RICHARD DE SAINT-VICTOR

Avec Hugues et Richard, l'école mystique s'affranchit de la timidité qui caractérise, en quelque sorte, la théologie de Guillaume de Champeaux et de saint Bernard. La grande fortune de l'école abbatiale de Saint-Victor, rivale des écoles de Notre-Dame et de la montagne Sainte-Geneviève, commença avec *Hugues, dit de Saint-Victor* (1097-1141). Élève d'Abélard, Hugues subit dans ses idées théologiques une évolution (1) qui le poussa dans le groupe des théologiens mystiques.

A en croire les témoignages cités par Hauréau (2) il devint l'un des auteurs les plus renommés du moyen âge jusqu'à saint Thomas. Aussi, ses œuvres nombreuses (3), et souvent éditées depuis, exercèrent-elles une grande influence sur les destinées de la théologie.

Richard (4), mort en 1173, disciple de Hugues, continue l'enseignement de son maître, exagérant ses défauts par une mysti-

---

1. *De Sacramentis christianae fidei*. P. L. t. 176, col. 173-174. Praef.

2. Hauréau B. *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor*, p. V et VI.

3. Les principales œuvres de Hugues de Saint-Victor sont les suivantes :

a.) *Summa Sententiarum* tenue pour authentique par Hauréau. (*op. cit.*, p. 67, ssq.). Fournier, (*Une preuve de l'authenticité de la Somme des Sentences attribuée à Hugues de Saint-Victor*), Kaiser, (*Abélard critique*, p. 266, ssq.) et Kilgenstein (*Die Gotteslehre des Hugo von St-Victor*, p. 22, ssq.)

b.) *De Sacramentis christianae fidei* dont l'authenticité est incontestée. Hauréau, *op. cit.* p. 75 sq.

c.) *Eruditionis didascalicae libri VII* authentique jusqu'au VIe liv. inclusivement, Hauréau, *op. cit.*, 95 sq.

d.) *Commentaria in Hierarchiam caelestem B. Dionysii*. Cf. Hauréau, *ibid.*, p. 54. sq.

e.) *De unione carnis et spiritus*, Migne P. L. t. 177, col. 285, donne le titre inexact *De unione corporis et spiritus*. *Ibid.*, p. 191. Hauréau.

f.) *De arca Noe morali*. Hauréau, *ibid.*, p. 78 ssq.

4. Principales œuvres de Richard de S. Victor : *De Trinitate*; *De Præparatione animi ad contemplationem seu Benjamin minor*. — *De gratia contemplationis seu Benjamin major*, P. L. t. 196.

que raffinée, qui n'exclut point une confiance extrême en la puissance de la raison humaine.

Comme, dans le problème des rapports entre la raison et la foi, et de l'application de la philosophie à la théologie, ces deux auteurs ne diffèrent que par des nuances, nous les traiterons ensemble (1), afin d'éviter des redites et de faire ressortir avec plus de netteté ce qui distingue le disciple d'avec le maître.

Tous les deux admettent un triple mode de connaissance qui correspond aux trois sortes d'objets connaissables : l'œil de la chair connaît le monde corporel; l'œil de la raison, l'esprit et les choses de l'esprit; et l'œil de la contemplation, Dieu et les choses divines.

La faute d'Adam a éteint l'œil de la contemplation et affaibli l'œil de la raison, en sorte que l'homme ne peut plus voir Dieu et les choses divines, mais seulement s'en assurer par la foi (2).

Le fait que la foi nous renseigne sur nombre de questions, ne doit d'aucune façon nous dispenser de l'étudier, car nous croyons pour savoir un jour (3), et il ne faut pas oublier que « nescire siquidem infirmitatis est; scientiam vero detestari pravae voluntatis » (4).

---

1. Pour épargner au lecteur les confusions de textes, nous ferons précéder dans les notes les citations de Hugues de S.-Victor d'un (H) et celles de Richard, d'un (R).

2. H. *De Sacramentis*, lib. I, p. X, cap. II, P. L. t. 176, col. 329, sq. « (Anima)... acceperat oculum quo extra se mundum videret et ea quae in mundo erant: et hic erat *oculus carnis*. Alium oculum acceperat quo seipsam videret et ea quae in ipsa erant, hic est *oculus rationalis*. Alium rursum oculum acceperat quo intra se Deum videret et ea quae in Deo erant et hic est *oculus contemplationis*. Hos igitur oculos quamdiu anima apertos et revelatos habebat, clare videbat et recte discernebat; postquam autem tenebrae peccati in illam intraverunt oculus quidem contemplationis exstinctus est, ut nihil videret; oculus autem rationis lippus effectus est, ut dubie videret. Solus ille oculus qui exstinctus non fuit in sua claritate permansit, ut quamdiu lumen habet clarum, judicium dubium non habet... Homo ergo quia oculum carnis habet, mundum videre potest, et ea quae in mundo sunt. Item quia oculum rationis ex parte habet, animum similiter ex parte videt et ea quae in animo sunt. Quia vero oculum contemplationis non habet, Deum et quae in Deo sunt videre non valet. Fides ergo necessaria est quae credantur, quae non videntur. »

R. *De Trinit.* lib. I, c. 1. P. L. t. 196, col. 891. « Rerum itaque notitiam, ni fallor, modo triplici apprehendimus. Nam alia experiendo probamus, alia ratiocinando colligimus, aliorum certitudinem credendo tenemus, et temporalium quidem notitiam per ipsam experientiam apprehendimus. Ad aeternorum vero notitiam, modo ratiocinando, modo credendo assurgimus. »

3. H. *Sum. Sent. tract.* I. 1. P. L. t. 176, col. 43 C : « Ideo enim credimus ut aliquando sciamus. » *Ibid.*, cap. 2. col. 44. « Credimus ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus. »

4. H. *Erud. Didasc.*, III, 7, P. L. t. 176, col. 770.

L'étude de la Sagesse est la plus grande consolation de la vie (1). Il faut donc désirer avant toute chose la Sagesse, en laquelle consiste l'essence du bien parfait (2). Cet amour, ce zèle de la Sagesse, qui animait déjà les Anciens — dont nos Victorins font, pour cela même, grand cas (3), n'est autre chose que la philosophie (4). La philosophie peut aussi s'appeler l'art des arts, la discipline des disciplines, et pour le chrétien, la méditation de la mort. Hugues la définit encore autrement, en faisant ressortir moins la dignité que l'extension à toutes les sciences : « Philosophia est disciplina omnium rerum divinarum atque humanarum rationes probabiliter investigans. Sic omnium studiorum ratio ad philosophiam spectat » (5).

Ces définitions se ressentent de l'influence néo-platonicienne, et les explications que Hugues en donne ne permettent aucun doute à ce sujet. En effet, la philosophie ou l'amour de la sagesse y est aussi identifiée avec l'*illumination* de l'âme intelligente par la pure sagesse et le retour de l'âme sur soi-même, de telle sorte que la Sagesse apparaît comme l'étude et l'amitié de

---

1. H. *Erud. did.* I. 1. P. L. t. 176, col. 742 D.

2. H. *Erud. did.*, I, 2. P. L. t. 176, col. 741 : « Omnium expetendorum prima est sapientia in qua perfecti boni forma consistit. »

3. H. *Comment. in Hierarch. caelest. S. Dionysii*, t. P. L. t. 175, col. 925. R. *De gratia contempl. seu Benjamin maj.* II. 9. P. L. t. 196, col. 87. « Satagebant itaque et ipsi gentium philosophi sapientiam trahere de occulto occultas rerum causas rimantes, et usque ad abditos naturae sinus ingenii sui acumine penetrantes, eruebant aurum de profundo. Ceperunt ergo... et dubia quaeque non dubiis assertionibus probare. Invenerunt itaque multa investigatione profunda et admiratione digna. » — Cette déclaration admirative pour la spéculation des anciens, aussi bien que le grand emploi que Richard fait de la dialectique, ne semble guère justifier ce jugement de M. De Wulf. (*Hist. de la phil. méd.*, p. 221.) « Ce mépris de toute spéculation atteint un haut degré chez Richard de S.-Victor. »

4. H. *Erud. did.*, I, 3. P. L. t. 176, col. 743. A. B. « Est autem philosophia amor et studium et amicita quodammodo sapientiae » sapientiae vero non hujus quae in feramentis quibusdam, et in aliqua fabrili scientia notitiaque versatur, sed illius sapientiae quae nullius indigens, vivax mens, et sola rerum primaeva ratio est. Est autem hic amor sapientiae, intelligentis animi ab illa pura sapientia *illuminatio*, et quodammodo ad seipsam retractatio, atque advocatio, ut videatur sapientiae studium divinitatis et purae mentis illius amicitia. »

H. *Erud. didasc*, lib. II, cap. 1. P. L. t. 176, col. 751-752. « Philosophia est ars artium et disciplina disciplinarum... Aliter : Philosophia est meditatio mortis » quod magis convenit christianis qui, saeculi ambitione calcata, conversatione disciplinali similitudine futurae patriae vivunt. »

5. *Erud. did.* II, 1. P. L. t. 176, col. 752. A, *ibid.*, I, 5. col. 744 D. La même définition est répétée avec une curieuse variante « *plene* investigans » au lieu de *probabiliter* investigans.

la divinité (1). Cela rappelle la théorie idéologique plotinienne qui, par saint Augustin et par Denys le Pseudo-Aréopagite, peut-être aussi par Scot Érigène, a passé dans l'œuvre du Victorin (2).

La philosophie définie, nous chercherons à en préciser l'objet. Hugues dit expressément que la philosophie traite de la nature de toutes choses, aussi bien que des raisons des mœurs et de tous les actes humains (3). Semblable enseignement ressort aussi de la division de la philosophie, c'est-à-dire, de l'ensemble des sciences rationnelles, en logique, mécanique, éthique et théorique, cette dernière subdivisée en mathématique, physique et théologie (4).

La théologie dont il est ici question, Hugues l'appelle « theologia mundana », par opposition, à la « theologia divina », et il la déclare « summa philosophia et veritatis perfectio qua nihil altius esse potest animo contemplanti. » Elle est comme un progrès de l'esprit, s'élevant degré par degré des substances visibles à la connaissance des substances invisibles (5).

---

1. Voir plus haut, p. 73, note 4.

2. Hugues expose sa théorie assez longuement dans l'opuscule *De unione corporis et spiritus*. P. L., t. 177, surtout col. 287 ssq. Cette question étant en dehors du cadre de notre travail, nous ne citerons que ce texte. *De unione corp. et spirit.* P. L. t. 177, col. 289. Quando autem ab anima sursum itur ad Deum prima est intelligentia quae est ratio ab interiori formata quia rationi concurrens conjungitur praesentia divina, quae sursum informans rationem facit sapientiam sive intelligentiam, sicut imaginatio deorsum informans rationem scientiam facit. — La théorie de la connaissance chez Hugues de S.-Victor est essentiellement néo-platonicienne, quoique la terminologie de Hugues — comme celle de Plotin, — rappelle quelquefois Aristote. Aussi, quelque cas que nous fassions de l'érudition de M. l'abbé Mignon, nous ne saurions souscrire au jugement suivant : Mignon, *op. cit.*, t. 1, p. 113 « S'il (Hugues) n'a pas donné dans tous ses détails, avec toute sa vigueur philosophique le système d'Aristote, nous le croyons cependant bien plutôt disciple du philosophe de Stagire que du fondateur de l'Académie. »

3. H. *Erud. did.* I, 5, P. L. t. 176, col. 744 « Nunc omnium humanorum actuum moderatricem quamdam sapientiae posuisse videmur... Quod si verum esse constiterit, jam non solum ex studio, in quibus vel de rerum natura vel disciplina agitur morum, verum etiam omnium humanorum actuum seu studiorum rationes non incongrue ad philosophiam pertinere dicimus ».

H. *Ibid.*, col. 744. « Potest namque idem actus et ad philosophiam pertinere secundum rationem suam, et ab ea excludi secundum administrationem. » Cf. Mariétan, *op. cit.*, p. 132.

4. H. *In Hier. Cael. S. Dion.*, lib. 1, cap. 1, P. L. t. 175, col. 927, B. *Erud. did.* II, 1, P. L. t. 176, col. 752-765.

5. H. *In Hier. Cael. S. Dion.* I, 1. P. L. t. 175, col. 928, A. « Tertia vero sola, id est theologia, contemplatur invisibiles substantias et invisibilium substantiarum invisibiles naturas. Et est in his quasi progressio quaedam, et profectus mentis ad cognoscendum verum conscendentis. Per visibiles enim visibilium formas pervenitur ad invisibiles visibilium causas, et per invisibiles visibilium causas ascenditur ad invisibiles substantias et earum cognoscendas naturas. Hic autem summa philosophiae est, etc. »

Ailleurs, Hugues définit brièvement l'objet matériel de la « Theologia mundana » : « materiam ejus quae tota in invisibilibus consistit substantiis et earum naturis similiter invisibilibus », et il ajoute immédiatement l'objet formel, le principe de démonstration de cette science : « Visibili documento utens ad demonstrationem sui » (1). Plus loin, traitant des rapports entre la théologie divine et la théologie naturelle (mundana), nous aurons l'occasion de déterminer avec plus de précision, jusqu'où s'étend la compétence de la raison et conséquemment de la théologie naturelle.

Nous avons vu dans quelle mesure les connaissances rationnelles sont l'objet de l'œil de la raison ; il nous reste à élucider l'objet de l'œil de la contemplation. Après le péché d'Adam, enseigne Hugues, l'œil de la contemplation a été entièrement éteint : l'homme ne peut plus voir Dieu et les choses divines. Il lui faut donc un autre principe de connaissance, la foi, qui fasse croire ce qu'on ne voit pas, et subsister en nous, ce qui n'est pas encore présent à nous par l'intuition (per speciem) (2). Interprétant la définition scripturaire : « Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium » (*Heb.*, XI), Hugues la déclare irrecevable parce qu'elle ne dit pas ce qu'est la foi, mais ce que la foi fait, et qu'elle ne s'applique pas aux choses passées ni aux présentes. Il en conclut que, pour avoir une définition pleine et générale de la foi, il faut dire : « Fidem esse certitudinem quamdam animi de rebus absentibus supra opinionem et infra scientiam constitutam » (3). Cette définition, différente de celle de son premier maître Abélard, Hugues l'a déjà adoptée dans son livre des Sentences, où l'on ne saurait cependant méconnaître l'influence du célèbre dialecticien (4). Dans les Sentences, aussi bien que dans le traité des Sacrements, chacun des ter-

---

1. H. *Com. in Hier. Cael. S. Dion.* I, 1, P. L. t. 175, col. 928.

2. H. *De Sacram.*, I. X, 2. P. L. t. 176, col. 329-330. « Postquam autem tenebrae peccati in illam (animam) intraverunt, oculus quidem contemplationis extinctus est ut nihil videret ; oculus autem rationis lippus effectus... quia vero oculum contemplationis non habet, Deum et quae in Deo sunt videre non valet. Fides ergo necessaria est qua credantur quae non videntur et subsistant in nobis per fidem, quae nondum praesentia nobis sunt per speciem. »

3. H. *De Sacram.*, I. X, 2. P. L. t. 176, col. 330.

4. Dans le Prologue de son traité *De Sacramentis* Hugues avoue d'une manière un peu voilée, l'influence d'Abélard sur sa *Summa sentent.* Cette œuvre est donc antérieure au traité des sacrements, et non postérieure, comme le croit M. l'abbé Mignon, *op. cit.*, t. 1, p. 181. Voir au sujet de l'influence d'Abélard sur les Sentences de Hugues, KAISER, *op. cit.*, p. 278 ssq.

mes de cette définition est soigneusement expliqué. Ainsi le mot « certitudo » oppose la foi à la négation, au doute, à l'opinion. Les mots « de rebus absentibus » indiquent l'objet de la foi, les choses invisibles. Pour l'explication de ce dernier point le traité des Sacrements est *en progrès* sur le livre des Sentences. En effet, dans les Sentences, Hugues, prenant exemple sur Abélard (1), n'exclut de la foi que la connaissance sensible (2), tandis que dans le traité des Sacrements, il en exclut même la compréhension intellectuelle (3).

Cette obscurité de l'objet de la foi en constitue l'infériorité « infra scientiam », au point de vue de la connaissance; « perfectius enim agnoscunt qui ipsam rem in sua praesentia comprehendunt, hi sunt scientes » (4).

Ainsi entendue, la définition que Hugues donne de la foi, est adoptée par Richard de Saint-Victor (5), Roland Bandinellus (6), le futur pape Alexandre III, et par de nombreux théologiens postérieurs. Saint Thomas (7) la cite à l'appui de sa propre doctrine et l'explique comme Hugues dans sa seconde manière, mais avec plus de concision.

Dans l'exposition de sa définition de la foi, le Victorin in-

---

1. Voir notre chapitre sur Abélard, § 2.

2. H. *Sum. Sent.*, tract. I. 1. P. L. t. 176, col. 43, C: « Absentium. id est. sensibus corporis non subjacentium. »

3. H. *De Sacram.*, I. X, 2. P. L. t. 176, col. 328 D. « Nullo horum modorum invisibilia Dei comprehenduntur a nobis quae credi solum possunt, comprehendi omnino non possunt. Neque enim actu praesentia sunt ut sensu comprehendantur... Neque in similitudine aliqua imaginabiliter ab animo comprehendi possent quia longe omnem similitudinem et corporum et corporalium suae divinitatis et puritatis excellentia transcendunt. » — Voir aussi, *Ibid.*, cap. 3, col. 331. C.

4. H. *De Sacram.*. I. X. 2. P. L. t. 176. col. 330 D. La suite du texte cité énumère les positions que l'esprit peut prendre en face d'un jugement : « Primi ergo sunt negantes, secundi dubitantes, tertii opinantes, quarti credentes, quinti scientes. »

5. R. *Declarationes nonnull. difficult. Scriptur. ad Bernardum* P. L. t. 196, col. 266. « Sed constat quia fides est certitudo quaedam supra opinionem et infra scientiam constituta. Alia est itaque illa cognitio veritatis quae est per fidem solam et alia est illa quae est per veritatis intelligentiam. Utraque per prophetam designatur, cum dicitur : « Si non credideritis non intelligetis. » (*Isa.* VII).

6. Gietl. A. M, O. P. *Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III. Freiburg. B. 1891*. p. 10. « Ad hoc sciendum est. diffinicionem istam (*Heb.* XI) datam per causam... argumentum rerum non apparentium, id est, probatio de non apparentibus... « infra scientiam » ideo dicitur quia plus est scire quam credere « Supra opinionem » quia plus est credere quam opinari. »

7. S. Thomas. *De Veritate*, q. XIV, a. II, in fine corp. — *Sum. theol.* IIa IIae q. IV. art. I, corp.

siste sur l'obscurité de son objet. Il déclare qu'il ne peut être aucunement question de foi dans deux cas extrêmes, à savoir : lorsqu'il s'agit de choses tirées de la seule raison (ex ratione), ou de choses contraires à la raison (contra rationem). On n'acquiesce jamais à celles-ci n'ayant point de raison pour le faire; l'on ne saurait non plus croire celles-là, qui, évidentes (omnino nota) comme elles sont, se savent, mais ne se croient pas (1). Appliquer le nom de foi à la certitude engendrée par l'évidence, c'est parler abusivement (2).

Il ne reste donc pour la foi que les choses supérieures à la raison (supra rationem), ou conformes à la raison (secundum rationem). Par rapport aux vérités supérieures à la raison, enseignées par la révélation, la foi ne reçoit aucune aide de la raison, qui, humblement soumise (castigata), doit vénérer ce qu'elle ne comprend pas, se gardant de le discuter. Mais autre est le rôle de la raison à l'égard des vérités de foi conformes à la raison (secundum rationem), et c'est à leur propos que se pose le problème des relations entre la foi et la science. Si la raison ne comprend point les vérités qui lui sont conformes, elle ne s'oppose pas à leur croyance, et même elle y acquiesce, puisqu'elles lui paraissent probables. Ainsi la foi est facilitée par la raison, et la raison rendue plus parfaite par la foi (3). Pour éclairer et confirmer la foi, Hugues aussi bien que Richard font

---

1. H. *De Sacram.*, I. III, 30, P. L. t. 176, col. 231-232. « Alia enim sunt ex ratione, alia secundum rationem, alia supra rationem : et praeter haec quae sunt contra rationem. Ex ratione sunt necessaria, secundum rationem sunt probabilia, supra rationem mirabilia, contra rationem incredibilia. Et duo quidem extrema omnino fidem non capiunt. Quae enim sunt ex ratione omnino nota sunt et credi non possunt, quoniam sciuntur. Quae vero contra rationem sunt nulla similiter ratione credi possunt non suscipiunt ullam rationem, nec acquiescit his ratio aliquando. »

2. H. *De Sacram.*, I, X, 2. P. L. t. 176, col. 331. B.

3. H. *De Sacram.*, I, III, 30. P. L. t. 176, col. 232. « Ergo, quae secundum rationem sunt et quae sunt supra rationem tantummodo suscipiunt fidem. Et in primo quidem genere fides ratione adjuvatur et ratio fide perficitur quoniam secundum rationem sunt quae creduntur. Quorum veritatem si ratio non comprehendit, fidei tamen illorum non contradicit. In iis quae supra rationem sunt non adjuvatur fides ratione ulla; quoniam non capit ea ratio quae fides credit, et tamen est aliquid quo ratio admonetur venerari fidem quam non comprehendit. Quae dicta sunt ergo et secundum rationem, fuerunt probabilia rationi, et sponte acquievit eis. Quae vero supra rationem fuerunt ex divina revelatione prodita sunt; et non operata est in eis ratio, sed castigata tamen ne illa contenderet. » — Pour mieux saisir comment les vérités « secundum rationem, fuerunt probabilia rationi », il faut se rapporter à la définition de la philosophie citée plus haut : Philosophia est disciplina omnium rerum... rationes probabiliter investigans ». (*Erud. did.*, II, 1. P. L., t. 176, col. 752. A.

appel à la raison et à l'autorité, soit inspirée, soit savante, soit approuvée par les miracles (1).

La foi que Hugues défend est la foi catholique, cela va sans dire; mais encore est-il intéressant de se demander quelles vérités il y range et de quelle manière. La réponse est nette : «Haec ergo duo sunt quae fidei proposita sunt credenda : creator et salvator et quae pertinent ad creatorem et quae pertinent ad salvatorem similiter » (2). Cette division est à retenir, car elle nous donne une précieuse indication pour délimiter les domaines respectifs de la « Theologia mundana » et de la « Theologia divina ».

Plus haut, parlant de la « Theologia mundana » que Hugues identifie avec la sagesse — nous dirions la métaphysique —, nous avons fait remarquer que cette théologie traite des substances invisibles, « visibili documento utens ad demonstrationem sui. »

C'est le moment de préciser ces notions. Dans une page des plus importantes, le Victorin oppose l'une à l'autre la théologie naturelle (mundana) et la théologie sacrée (divina) et en caractérise ainsi l'origine et l'objet. « Dieu, dit-il, donna à l'homme deux sortes d'images (simulacra) d'où il pût connaître les choses invisibles : l'image de la nature et l'image de la grâce. La première de ces images, c'est la beauté du monde, la seconde, l'humanité du Verbe. Toutes deux montrent Dieu, mais différemment. La nature démontre le Créateur, mais ne saurait illuminer comme l'humanité du Sauveur. La différence de la « Theologia mundana » d'avec la « Theologia divina » est donc que celle-là s'occupe du Créateur et de son œuvre démontrée par des arguments évidents, tirés des choses visibles, tandis que celle-ci traite de l'œuvre de restauration par l'humanité de Jésus et

---

1. H. *De Sacram.*, I. III, 30. P. L. t. 176, col. 232. « Nunc ergo sequitur demonstrare quantum his quae in ratiocinando proposita sunt et conducta probabiliter revelatio divina adjecerit, et quae per inspirationem manifestata et quae per doctrinam asserta sunt: et quae per miracula approbata ex his quantum videbitur et possibile erit. »

R. *De Trinit.*, I, 2, P. L. t. 176, col. 891. « Nihil certius, nihil constantius tenemus quam quod fide apprehendimus. Sunt namque patribus caelitus revelata, et tam multis, tam magnis, tam miris prodigiis divinitus confirmata ut genus videatur esse dementiae in his vel aliquantulum dubitare. Innumera itaque miracula et alia quae non nisi divinitus fieri possunt, in hujusmodi fidem faciunt, et dubitare non sinunt, utimur itaque in eorum attestatione seu etiam confirmatione signis pro argumentis, prodigiis pro experimentis. »

2. H. *De Sacram.*, I, X, 4, P. L. t. 176, col. 334 B.

ses sacrements, en se servant aussi, à titre de renseignements, des connaissances profanes (1).

Délimiter exactement l'objet de la théologie naturelle, revient donc à se demander jusqu'où s'étend la raison humaine. Hugues se pose la question, « afin, dit-il, que l'on ne se risque pas à nier le domaine de la grâce, sous le prétexte que tout se comprend, ou à excuser l'ignorance, sous prétexte qu'on ne peut rien savoir » (2).

Or, pour Hugues, la raison peut démontrer par les choses visibles, et sans le secours de l'Écriture, l'unité aussi bien que la trinité de Dieu (3) et même en dire le pourquoi (4).

La Trinité est donc du ressort de la théologie naturelle : la Trinité se rapporte à la nature de Dieu, objet de la théologie

---

1. H. *In Hierarch. cael. S. Dion.* I, 1. P. L. t. 175, col. 926-927. « Duo enim simulacra erant proposita homini, in quibus invisibilia videre potuisset : unum naturae, et unum gratiae. Simulacrum naturae erat species hujus mundi. Simulacrum autem gratiae erat humanitas Verbi. Et in utroque Deus monstrabatur, sed non in utroque intelligebatur; quoniam natura quidem specie sua artificem demonstravit, sed contemplatis (*sic!* Peut-être faudrait-il contemplantis) oculos illuminare non potuit. Humanitas vero salvatoris et medicina fuit, ut caeci lumen reciperent, et doctrina pariter ut videntes agnoscerent veritatem... Deinde videnti et nondum cognoscenti ait : Ego sum, et qui loquitur tecum ipse est Filius Dei (Joh. IX). Prius ergo illuminavit postea demonstravit. Natura enim demonstrare potuit, illuminare non potuit. Et mundus Creatorem suum specie praedicavit, sed intelligentiam veritatis cordibus hominum non infudit. Per simulacra igitur naturae, Creator tantum significabatur : in simulacris vero gratiae praesens Deus ostendebatur, quia illa operatus est ut intelligeretur esse : In istis vero operatus est ut agnosceretur praesens esse. Haec est distantia theologiae hujus mundi ab illa quae divina nominatur theologia. Impossibile enim est invisibilia nisi per visibilia demonstrari : et propterea omnis theologia necesse habet visibilibus demonstrationibus uti in invisibilium declaratione. Sed mundana, ut diximus, theologia opera conditionis assumpsit et elementa hujus mundi speciem creata, ut demonstrationem suam faceret in illis. Theologia vero divina opera restaurationis elegit secundum humanitatem Jesu et sacramenta ejus quae ab initio sunt, naturalibus quoque pro modo subjunctis, ut in illis eruditionem conformaret. »

2. H. *De Sacram.*, I. III, 5, P. L. t. 176, col. 218.

3. H. *De Sacram.*, I. III, 11, P. L. t. 176, col. 220, A. « Itaque ratio per rationem Deum esse invenit; et venit alia ratio quae non solum esse Deum sed unum esse et trinum comprobaret : at primum per se, deinde per ea quae erant extra se facta secundum se. » — De même *De Sacram.*, I. IV, 30. P. L. t. 176. col. 231. C. D... « quomodo ratio humana Deum esse reperit... et quod trinus est... Et quomodo Trinitas summa inventa est per eam quae erat imago illius in nobis... » *Erud. didasc.*, VII, 21. P. L. t. 176, col. 831. « Consideremus ergo si adhuc amplius aliquid eadem ipsa natura nostra de Creatore nostro non doceat, quia fortassis non solum unum, sed et trinum ostendat... Considera ergo tria haec, mentem, intellectum, amorem, etc. » — Cf. *Sum. Sent.*, I. 6, P. L. t. 176, col. 51.

4. H. *De Sacram.* I, III, 25, P. L. t. 176, col. 227. « Et diligenter conquirat ratio quare ita sit, etc. »

naturelle (1), aussi n'en est-il point question dans l'énumération de l'objet de la théologie divine et de l'Écriture (2).

De semblables affirmations sur le pouvoir de la raison, on les retrouve chez Richard, mais plus catégoriques encore. Comme saint Anselme, il prétend prouver la Trinité par des arguments nécessaires (3), indépendants de l'autorité de l'Écriture et des Pères (4) et fondés sur la seule expérience (5). Les rieurs ne l'en empêcheront pas, et même, s'il tombe dans cette voie difficile où l'ardeur de son âme l'a poussé plutôt que la science, il y aura du moins couru selon ses forces, y aura travaillé et sué, et sa peine ne sera pas complètement perdue, s'il peut se dire : « J'ai fait ce que j'ai pu » (6). Richard est si convaincu qu'un chrétien doit s'efforcer de toute son âme à démontrer la Trinité, qu'il ne voudrait, à aucun prix, n'en avoir pas fait l'essai.

Aussi Richard, à la suite de Hugues et de saint Anselme, se perd-il dans de subtils raisonnements à l'effet de prouver la

---

1. H. *In Hierarch. cael. S. Dion.* l. 1, P. L. t. 15 col. 928 « Materiam ejus (theologiae mundanae) quae tota in invisibilibus consistit substantiis et earum naturis... »

2. H. *De Sacram.*, I, Prologi cap. 2. P. L. t. 176, col. 183 A. B. Materia divinarum scripturarum omnium sunt opera restaurationis humanae... Opus restaurationis est incarnatio Verbi cum omnibus sacramentis suis; sive iis quae praecesserunt ab initio saeculi, sive iis quae subsequuntur usque ad fines mundi. »

3. R. *De Trinit.* lib. I, 4, P. L. t. 196, col. 892. « Erit itaque intentionis nostrae in hoc opere ad ea quae credimus, in quantum Dominus dederit, non modo probabiles, verum etiam *necessarias rationes adducere*, et fidei nostrae documenta veritatis enodatione et explanatione condire. Credo namque sine dubio, quoniam ad quorumlibet explanationem quae necesse est esse, non modo probabilia, imo etiam necessaria argumenta non deesse, quamvis illa interim contingat nostram industriam latere... Videtur autem omnino impossibile, omne necessarium non esse necessariaque ratione carere sed non est cujusvis animae hujusmodi rationes de profundo et latebroso naturae sinu elicere. »

4. R. *De Trinit.* III, 1. P. L. t. 196, col, 915 D, « Oportet autem in his (in Trinitate) quae ad quaerendum restant tanto majorem diligentiam impendere eoque ardentius insistere quanto minus in Patrum scripturis invenitur unde possimus ista (non dico ex Scripturarum testimoniis) sed ex rationis attestatione convincere. »

5. R. *De Trinit.* I. 10. P. L. t. 196, col. 895. « Inde est quod in hoc tractatu omnis ratiocinationis nostrae processus initium sumit ex his quae per experientiam novimus. »

6. R. *De Trinit.* III, 1. P. L. t. 196, col, 915-916, « Qui voluerit irrideat et digne quidem. Nam ut verum fatear, ad tentandi ausum non me quidem tam scientia elevat quam aestuantis animi ardor, instigat. Quid si non detur pervenire quo tendo? Quid si currendo deficio? Gaudebo tamen inquirendo faciem Domini mei semper pro viribus cucurrisse, laborasse, desudasse. Et si contingat prae nimia viae prolixitate, asperitate, arduitate deficere non nihil effeci, si veraciter mihi dicere contingat feci quod potui... »

Trinité (1). Il appartient aux théologiens d'examiner de plus près pareille matière. L'historien de la philosophie doit se contenter de glaner une fructueuse indication, comme cette comparaison ultra-réaliste, où la pluralité des personnes divines dans l'unité des substances est illustrée par la pluralité des substances dans l'unité de la personne humaine (2).

Ces raisonnements semblent convaincre si fort notre mystique théologien qu'à plusieurs reprises il déclare insensé celui qui en oserait nier l'absolue évidence (3). Les témoignages de cette sorte se répètent presque à toutes les pages du « de Trinitate ». Cela porte à supposer que le R. P. Zorell, S. J., a lu bien distraitement cet ouvrage pour qu'il se soit risqué à le proclamer « le modèle d'une exposition précise et claire des dogmes chré-

---

1. R. *De Trinit.*, V, 20. P. L. t. 196, col. 963. Superiora satis probant atque demonstrant quod in divinitate *non possit esse* nisi una persona quae sit a semetipsa.

R. *Ibid.*, III, 14. P. L. t. 196 col. 924. — Animadvertis ex his quam sit impossibile unam aliquam in divinitate personam consortio societatis carere...

Cf. *Ibid.*, III, 19, col. 927 où la Trinité est prouvée par le mutuel amour « Condilectio » des personnes divines. Dans un autre passage, la démonstration rationnelle de la Trinité semble restreinte à l'existence (an sit) de ce mystère, alors que son essence (quid sit) est déclarée incompréhensible.

R. *De Trinit.* VI, 3, P. L. t. 196, col. 931-932. Quaedam quae sunt incomprehensibilia esse non dubitas, quae tamen per experientiam non probas. Multa namque ratio manifesta latere non sinit ad quae tamen comprehendenda mens humana non sufficit... quod substantia una sit dicta tria an quod tres personae sint substantia una? Utrumque incomprehensibile, neutrum tamen incredibile.

Comparer à ce texte cet autre :

R. *Benjamin minor.* c. 83. P. L. t. 196, col. 61-62. « Illa autem dicimus, et supra rationem et praeter rationem esse quibus videtur omnis ratio humana contraria. Qualia sunt ea, quae de Trinitatis unitate credimus, et multa quae de corpore Christi indubitata fidei auctoritate tenemus.

2. R. *De Trinit.* III, 9, P. L. t. 196, col. 921. B. Conferamus in unum si placet quae ratio ratiocinando invenit in natura divina et ea quae experientia reperit in natura humana. Utrobique unitas, utrobique pluralitas; ibi unitas substantiae, hic unitas personae; ibi pluralitas personarum hic vero pluralitas substantiarum; ibi siquidem pluralitas personarum in unitate substantiae hic autem pluralitas substantiarum in unitate personae.

3. R. *De Trinit.* III, 5, P. L. t. 196, col. 918. « Ecce de pluralitate divinarum personarum tam aperta docuimus ratione, ut insaniae morbo videatur laborare qui tam evidenti attestationi velit contraire. » *Ibid.*, IV, 1, P. L. t. 196, col. 929-930. Ecce in hujus operis exordio ea quae de divinae substantiae unitate credimus tam evidenti ratione et perspicuis rationibus monstravimus ut diligenter intuentibus nihil dubitationis remanere debeat, unde eos vel in modico haesitare oporteat. Similiter et suo loco de personarum pluralitate. fidei nostrae assertionem tam rara ratio persuasit, tam multiplex ratio confirmavit, ut mentis inops videatur, cui tanta veritatis attestatio satisfacere non possit.

Voir encore de semblables affirmations. *Ibid.*, P. L. t. 196, col.: 917, 919, 924, 926, 927, 951, A. 978, 993, etc.

tiens, à laquelle on a reproché à tort d'exagérer la portée de la connaissance naturelle » (1).

Mais comment expliquer ces excès dialectiques de la part de théologiens aussi respectueux de l'autorité de la foi que le furent Hugues (2) et Richard? (3). Nous avons déjà fait pressentir la réponse : Il nous semble qu'il faut la chercher surtout dans la doctrine néo-platonicienne de l'illumination qu'ont adoptée les maîtres de Saint-Victor.

Ces doctrines, Hugues les tient de saint Augustin, de Denys le Pseudo-Aréopagite et de son traducteur et commentateur médiéval, Scot Érigène, dont Hugues fait le plus grand cas (4). Richard paraît s'inspirer des mêmes sources.

Dans l'espèce, le néo-platonisme des Victorins peut se réduire à ce qui suit : Tout ce que nous savons de Dieu, nous le savons par révélation, autrement dit, par illumination. Cette révélation a lieu, soit par inspiration interne, soit par l'enseignement puisé au contact des faits extérieurs, ou dans la doctrine humaine (5) : La connaissance rationnelle est conditionnée de telle sorte par

---

1. Art. *Richard von S. Victor, dans* WETZER u. WELTE'S *Kirchenlexikon.* Bd. X. c. 1183. Freiburg 1897. In der zweiten Klasse der Werke Richard's (dogmatische Werke) nehmen unstreitig den Ehrenplatz ein die 6 Bücher. *De Trinitate*, welche Muster einer bündigen, durchsichtigen Behandlung christlicher Dogmen sind und mit Unrecht des Fehlers geziehen werden dass Richard die Tragweite der natürlichen Erkenntniss überschätze ».

2. H. *De Sacram.*, I, X, 2. P. L. t. 176, col. 330. A. « Non enim aliud argumentum majus de illis dubitantibus proferre possumus, quam quod illa quae creduntur fide, ratione non comprehenduntur. »

3. R. *De Praepar. ad contemp. seu Benjamin minor.* 81. P. L. t. 196, col. 57 : « Suspecta est mihi omnis veritas quam non confirmat Scripturae auctoritas. »

4. H. *Erud. did.* III, 2. *De auctoribus artium*, P. L. t. 176, col. 765, C. « Theologus apud Graecos Linus fuit, apud Latinos Varro; et nostri temporis Joannes Scotus; etc. — Scot Érigène est le seul auteur médiéval cité dans cette longue liste de noms. Il semble que Hugues n'aime guère ses contemporains dont il écrit : (*Ibid. col.* 768.) « Scolastici autem nostri aut nolunt aut nesciunt modum congruum, in discendo servare, et idcirco multos studentes, paucos sapientes invenimus. »

5. H. *Sum. Sent.*, I. 3. P. L. t. 176, col. 45-46. « Cum vero subjungit. *Deus illis revelavit :* ostendit quod ratio humana per se insufficiens esset nisi revelatio divina illi in adjutorium adesset. Revelatio autem divina fit duobus modis : interna inspiratione et *disciplinae eruditione*, quae foris fit per facta vel per dicta. »

R. *Declarationes nonnull. difficult. ad Bernard.* P. L. t. 196, col. 266. « Alia est itaque illa cognitio veritatis quae est per fidem solam et alia est illa quae est per veritatis intelligentiam. Utraque per prophetam designatur, cum dicitur : Si non credideritis non intelligetis (*Isa. VII*). Sed illa quae est in fide sola, solet praecedere semper opera bona, illa vero quae per intelligentiam est, bona opera sequitur, quia bene operando ad veritatem illuminamur. Hinc est illud sapientis : Fili, concupisti sapientiam, serva mandata et praebebit illam tibi Deus (*Eccl.* VII). »

l'illumination qu'un théologien moderne ne saurait trop dire si c'est la connaissance rationnelle qui est surnaturelle, ou la révélation qui est rabaissée au niveau de la raison (1). Cette confusion explique comment Hugues a pu donner ses préférences à l'opinion qui accorde aux païens une foi « voilée » au Christ rédempteur : dans leur simplicité ils croyaient aux croyants (2).

Avec une semblable théorie de la connaissance, la distinction entre le domaine révélé et le domaine rationnel s'efface et devient une question de plus ou de moins. Il importe peu d'y tracer d'exactes limites; et, le voudrait-on, il serait impossible de le faire, faute d'une raison formelle qui différencie l'ordre naturel d'avec l'ordre surnaturel.

De cette étude il ressort, croyons-nous, combien importantes pour l'histoire de la philosophie et de la théologie sont les sympathiques figures de Hugues et de Richard de Saint-Victor. Mystiques néo-platoniciens, ils procèdent de saint Augustin, de saint Anselme et de saint Bernard; mais en outre ils ont subi l'influence de Denys le Pseudo-Aréopagite, de Scot Érigène et d'Abélard. Ils aiment sincèrement les philosophes et la philosophie (3), et l'appliquent avec hardiesse à la théologie. S'ils font

---

1. H. *Exp. in Hier. cael. S. Dion.*, II, 1. P. L. t. 175, col. 946 B... sic et divinum radium lippientibus mentis oculis lucere impossibile est, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum et praeparatum providentia paterna connaturaliter et proprie iis, quae secundum nos sunt... idcirco paterne et pie providit nobis ut ipsum lumen praeparet nobis et coaptaret illis, quae secundum nos sunt, rebus et similitudinibus et formis; et sic connaturaliter. »

H. *Exp. in Hierarch. cael. S. Dion.*, lib. II, 1, P. L. t. 175, col. 935, C. « Ipsa enim gratia divina illuminatio est, et ipsa dona gratiae lumina sunt illuminantia eos qui se participant : et omnis gratia ab uno fonte descendit et omnis illuminatio ab uno lumine, et multi sunt radii et unum lumen... *Ibid*, col. 938, C. « Mens etenim tenebris suis assueta, quando internam claritatem contemplari nititur quasi trementibus et palpantibus luminibus vim insoliti fulgoris non sustinens, ipsis primis aspectus radiis reverberatur; et apparet illi quasi tremulum lumen... » Voir aussi *ibid.*, col. 941 C.

2. H. *Sum. Sent.* I, 3. P. L. t. 176, col. 46-47. « Alii quibus magis assentimus, dicunt eos (antiquos) fidem Christi velatam in mysterio habuisse et quod alii quibus revelatio facta erat sciebant et credebant hoc isti, (etsi nescirent) credebant... Et ita dicimus simplices illius temporis credidisse omnia quae nos credimus : quia credebant credentibus. — Comparer au sujet de la foi des anciens et du sens de « revelare » Abélard, plus haut pages 22-23. et sur le rôle de l'illumination S. Anselme p. 62 et 63.

3. Ueberweg-Heinze, *op. cit.*, p. 210. « Hugo... und sein Schüler Richard von S.-Victor stehen... der Philosophie zu fremd und feindlich gegenüber als dass sie zur Förderung derselben wesentlich hätten beitragen können. » Le lecteur comprendra qu'il nous est impossible de partager ce sentiment, et encore moins d'approuver les jugements très absolus de M. Hauréau, *Hist. de la Philos. scol., première Partie*, p. 423. Paris 1872. « Parmi les théologiens qui professent la même aversion pour toute philosophie, nous devons particulièrement désigner Hugues de Saint-Victor » et *ibid.*, p. 424.

faire de réels progrès à la définition même de la foi, ils ne réussent guère plus que saint Anselme et qu'Abélard à établir d'exactes frontières entre le domaine de la raison et celui de la révélation (1) : la tradition néo-platonicienne pesait trop sur eux pour qu'ils aient pu s'en dégager en ce point capital. Aussi, Hugues, et surtout Richard, ont-ils excédé en prétendant prouver la Trinité par la seule raison, sans s'appuyer sur l'Écriture (2). Mais il ne faut pas leur en tenir trop rigueur, puisqu'en cela également ils ont suivi l'exemple des plus grands théologiens de leur temps, de saint Anselme et d'Abélard dont ils partageaient d'ailleurs la bonne foi et les intentions apologétiques.

« Après avoir épuisé les sources diverses du savoir contemporain, Hugues de S.-Victor a pris en dégoût la science elle-même, et n'a rien voulu retenir ni des livres de Platon, ni de ceux d'Aristote. Hugues n'est en réalité qu'un mystique. » — *Ibid.*, p. 513. « Ce système (celui de Richard de St-Victor) c'est, en deux mots, le mépris, la négation même de la philosophie. »

1. Après ce qui précède, on nous pardonnera de ne point suivre en tout l'avis des derniers et diligents monographes de Hugues de S.-Victor. — MIGNON. *op. cit.*, p. 66. « Nous ne craignons pas d'affirmer que Hugues de S.-Victor a gardé, en ce point, la véritable mesure : la distinction des deux ordres de science est établie dans ses traités aussi nettement, qu'elle le sera plus tard dans les ouvrages du Docteur Angélique. » Dr. KILGENSTEIN, *Die Gotteslehre des Hugo von S. Victor*, p. 56. Würzburg. 1897. « Die Hauptfrage der Scholastik, diejenige nach dem Verhältnisse von Glauben und Wissen (ist) in der ersten Periode der Scholastik nicht bloss angeregt sondern auch bereits in echt kirchlichem Sinne entschieden worden. »

2. Cf. ZORELL, *loc. cit.*, *et* J. HETTWER, *De fidei et scientiae discrimine et consortio juxta mentem Hugonis a S. Victor*, p. 39. Vratislaviae, 1875. Haec « reverentia secretorum » ex rationis cognita infirmitate et debilitate in mysteriis religionis christianae pertractandis orta ipsum (Hugonem) a vitiis non solum istius, sed omnium aetate (usitatis) arcuit... » etc.

LIVRE III

LES RAPPORTS ENTRE LA PHILOSOPHIE ET LA FOI PENDANT LA PÉRIODE D'ASSIMILATION DE L'ŒUVRE D'ARISTOTE AU XIIIe SIÈCLE.

CHAPITRE I

L'introduction complète des Œuvres d'Aristote et les mouvements intellectuels qu'elle rencontre ou détermine.

Les philosophes théologiens que nous avons étudiés jusqu'à présent ressortissent tous, pour le fond même de leurs doctrines, au néo-platonisme de Plotin, mis en cours par l'œuvre et par l'autorité de saint Augustin. Cette constatation s'étend également aux auteurs qui forment le groupe des théologiens dialecticiens : et si leur hardiesse, leur tour d'esprit spéculatif et systématique, dénote chez eux un tempérament aristotélicien, leurs doctrines cependant restent néo-platoniciennes, comme celles de leurs adversaires des écoles mystiques.

Cela s'explique aisément. De l'œuvre d'Aristote, traduite probablement tout entière par Boèce (1), la Logique fut la seule partie qui pénétra dans le patrimoine intellectuel de l'Occident jusqu'à la fin du XIIe siècle. Cet apport était trop peu considérable, et d'ailleurs de nature trop abstraite pour contre-balancer soit l'influence de saint Augustin et les idées néo-platoniciennes de tradition plusieurs fois séculaire, soit la défiance que l'Église n'avait cessé de montrer à l'égard des défenseurs, quelquefois téméraires, des tendances aristotéliciennes.

Saint Augustin garde donc son hégémonie exclusive sur la pensée théologique, considérée dans son ensemble, jusqu'à l'entrée définitive de l'œuvre entière d'Aristote dans la science médiévale, c'est-à-dire jusqu'à Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin.

Cet état de choses décida aussi du sort du problème des rapports entre la science et la foi. La théorie néo-platonicienne de la connaissance, commune à tous les écrivains dont on a parlé jusqu'ici, rendait la confusion facile, presque inévitable, entre la connaissance surnaturelle, effet d'une révélation, et la connaissance naturelle, exigeant, elle aussi, au préalable, une illumina-

1. Mandonnet. *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle*, Fribourg (Suisse), 1899, p. XXIV.

tion subjective de l'intellect, appelée révélation par plusieurs de ces auteurs (1).

La Logique d'Aristote ne pouvait remédier à tous ces inconvénients. Le Philosophe y enseigne sans doute ce qu'est la science et la démonstration scientifique, mais, aussi longtemps que les penseurs médiévaux furent dans l'ignorance de la Physique d'Aristote et de sa Métaphysique, ils ne connurent aucun exemple de science constituée sur des bases empiriques, en dehors de toute autorité et révélation, par les seules facultés de connaître, naturelles à l'homme (2). Toutes ces circonstances, qu'il était bon de rappeler, rendaient vague le concept qu'on avait de la science, pendant la période aristotélicienne du moyen âge. En conséquence, on s'est posé, avec trop peu de netteté, la question des rapports entre la science et la foi; on a hésité, balancé sans fin, entre divers essais de solutions : nous avons tâché d'en réunir et d'en systématiser les éléments dispersés dans l'énorme labeur théologique des XIe et XIIe siècles.

Pendant la première moitié du siècle suivant, la pensée latine changea de front. Saturée jusqu'alors de néo-platonisme, elle avait agité passionnément tous les grands problèmes et essayé, avec l'aide de la Logique d'Aristote, de systématiser ses conclusions. Avant d'être alimentées et comme fécondées par les principales œuvres d'Aristote, ces discussions n'avaient pas abouti à former une synthèse originale, mais du moins elles avaient discipliné les intelligences au travail philosophique, les rendant aptes à s'assimiler, en un temps relativement court, la pensée, la tournure d'esprit et jusqu'au style du grand Stagirite. L'œuvre entière de ce philosophe commença à être connue, d'abord par une traduction d'origine arabe, de troisième ou de quatrième main; puis par l'excellente traduction ou révision de Guillaume de Mœrbecke, faite sur le grec, à la demande de saint Thomas d'Aquin.

L'entrée d'Aristote fut d'une importance considérable, son œu-

1. Voir plus haut ce que nous disons, à ce sujet, d'Abélard, p. 22 et 23, de Gilbert de la Porée, p. 38, de Pierre Lombard, p. 44, de S. Anselme, p. 62. de Hugues et Richard de S.- Victor, p. 82 et 83.

2. Les mathématiques ne furent guère aptes à servir d'exemple à la constitution d'une philosophie, indépendante de la révélation. D'ailleurs, elles étaient trop en dehors des préoccupations philosophiques du temps, en raison de leur objet qui, selon les Anciens, est la quantité abstraite et les rapports qu'elle soutient soit comme grandeur numérique, soit comme étendue figurée et de position. (Voir plus haut notre exposé des doctrines de Thierry de Chartres).

vre représentant le résumé de la science grecque, à sa limite d'étendue, d'intensité et de systématisation. Cette dernière et définitive introduction d'Aristote dans le monde latin, ne se fit d'ailleurs pas sans une violente opposition (1) : la doctrine péripatéticienne, construite sur la base des seules sciences d'expérience et abstraite, déplaisait aux âmes mystiques des théologiens augustiniens ; les erreurs païennes sur la Providence, peut-être aussi sur l'incorruptibilité de l'âme humaine, effrayaient d'autant plus l'orthodoxie (2) qu'elles étaient aggravées par certains commentateurs arabes du Philosophe. Mais, à la longue, l'opposition fut impuissante contre la valeur intrinsèque, la rigueur logique et l'admirable unité de ces doctrines. On les utilisa et on choisit

1. Au commencement du XIIIe siècle, Absalon, abbé de Saint-Victor de 1198-1203, condamne la philosophie en bloc ; MS. LAT. BIBL. NAT., 14.525, fol. 127 et P. L. t. 211, col. 37. « Delectabit fortassis te facundia Tulii, sapientia Platonis, ingenium Aristotelis, qui sapientes nescios et stultos peritos facit. Sed quae est conventia Christi ad Belial? Auferte ista hinc et nolite facere domum patris vestri domum negociationis (*Jo.* 11). Non enim regnat spiritus Christi ubi dominatur spiritus Aristotelis. » — Apud HAURÉAU. *Hist. de la philos. scol.*, II, partie 1, p. 71. Dans la suite on mit plus de modération dans l'opposition qu'on fit à l'Aristotélisme. Voici ce qu'en écrivit le chancelier de l'église de Paris, Eudes de Châteauroux : « Reprehensibile est quod facultas theologiae quae et vocatur civitas solis veritatis et intelligentiae, nititur loqui lingua philosophorum, id est, illi qui in facultate theologiae student et docent conantur ei praebere auctoritatem e dictis philosophorum, ac si non fuerit tradita a summa sapientia a qua est omnis alia sapientia. Multi verba theologica et verba sanctorum quasi nihil habentes, verba philosophica, verba ethnicorum optima arbitrantur, et seipsos vendunt, filiis Graecorum, id est philosophis. » — HAURÉAU. *Notices et Extraits...* t. VI, p. 215-216. Jacques de Vitry prend une attitude semblable. « Quum igitur libri theologici christiano possunt sufficere, non expedit in libris naturalibus nimis occupari... illas scholasticas scientias secure possumus audire quae praeparant auditum ad scientiam pietatis, sicut grammaticam, dialecticam et logicam... alioquin illa penitus respuere debemus. » PITRA J.-B. *Analecta novissima*, Tusculum, 1888, t. VI, p. 368-370. Voir tout le sermon XVI *ad Scholares*, p. 365. Apud MANDONNET, *op. cit.*, p. XLVI, note 2. — Lire chez le même auteur la malicieuse apparition qu'Albert le Grand raconte à Thomas de Cantimpré pour illustrer l'opposition qu'il rencontra dans l'Ordre dominicain. *Op. cit.*, XLIX.

2. Au commencement du XIIIe siècle, Aristote subit plusieurs condamnations ecclésiastiques. La première fut celle du concile provincial de Sens en 1210. DENIFLE-CHATELAIN. *Chartularium Univ. Paris.* Paris, 1889, t. I, p. 70. « Nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisius publice vel secreto, et hoc sub pena excommunicationis inhibemus. » — En 1215, le règlement de Robert de Courçon renouvelle cette défense pour l'Université de Paris. *Chart. Univ. Paris*, I, 78-79. « Non legantur libri Aristotelis de methafisica et de naturali philosophia, nec summe de eisdem. » — En 1231, le règlement de Grégoire IX est aussi formel ; *Chart. Univ. Paris*, I, p. 138. « Libris illis naturalibus, qui in Concilia provinciali ex certa causa prohibiti fuere, Parisius non utantur. » Ces condamnations ne furent jamais levées, mais tombèrent bientôt en désuétude. Sur l'entrée d'Aristote, voir les excellents développements du Père MANDONNET : *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin*, p. XXII ssq.

Aristote pour maître dans tous les domaines de la science rationnelle.

Au reste, du fait qu'aucun esprit éclairé du XIIe siècle ne peut se soustraire complètement à l'influence d'Aristote, il ne faudrait pas conclure à l'uniformité doctrinale des penseurs d'alors. Le principe de l'école : « Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur » se vérifie pour eux au point qu'on peut les ranger en quatre groupes doctrinaux (1).

La philosophie religieuse de saint Augustin, chère aux théologiens antérieurs, rallie un grand nombre d'adhérents. Incapables de rompre avec les idées traditionnelles, ces auteurs n'utilisent d'Aristote que des lambeaux sans saisir l'esprit de son système. A côté de ces *théologiens augustiniens*, nous rencontrons un autre groupe à tendances plutôt « positives », où l'on cultive surtout les sciences naturelles, la mathématique et l'érudition. Ces savants professent une sincère admiration pour Aristote naturaliste, mais lorsqu'ils s'occupent de questions philosophico-théologiques, ils quittent si peu les sentiers battus, qu'on pourrait les appeler des *Augustiniens empiristes*.

Vers 1260, un nouveau mouvement doctrinal se dessine, à l'Université de Paris, par la constitution d'un troisième groupe, peu nombreux, mais turbulent, celui des *Averroïstes*. Ainsi nommés du nom d'Averroès, commentateur arabe d'Aristote, ces jeunes maîtres adoptèrent toute la doctrine et jusqu'aux plus grandes erreurs du Philosophe ou du commentateur.

Également éloignés du mysticisme augustinien et de l'aristotélisme averroïste, les *Aristotéliciens chrétiens*, avec l'aide de Platon et les ressources de leur propre génie, christianisent la philosophie du Stagirite et l'appliquent à la synthèse de la théologie (2).

---

1. La dénomination de philosophie scolastique, la plus extrinsèque que l'on puisse appliquer à un *système philosophique* médiéval, repose sur le préjugé historique de l'uniformité doctrinale au moyen âge. En réalité, cette désignation ne nous renseigne pas plus sur le contenu philosophique d'un système médiéval que le nom de « philosophe moderne » ne nous renseignerait sur la personnalité scientifique d'un contemporain. — Nous ne saurions non plus admettre avec M. de Wulf que les philosophes du moyen âge se rangent en une scolastique et une antiscolastique. Cf. Son *Histoire de la philos. médiévale*. Voir l'excellente critique que le P. Jacquin, O. P., a faite de cette conception de M. de Wulf. *Revue d'histoire ecclésiastique de Louvain*, t. V, 1904, p. 720 ssq.

2. Harnack. *Dogmengeschichte*, III³, p. 443. « Durch den neuentdeckten Aristoteles gewannen die Gelehrten den Muth von der Zusammenstellung blosser « Sentenzen » zur Aufrichtigkeit ganzer Lehrgebäude vorzuschreiten.

Quelles doctrines les membres de ces quatre groupes professaient-ils, au sujet des rapports entre la foi et la science? Pour l'apprendre, nous aurons à interroger les hommes les plus marquants de chacune de ces directions. Guillaume d'Auxerre, Guillaume d'Auvergne et saint Bonaventure représenteront les théologiens augustiniens. Roger Bacon parlera au nom des augustiniens empiristes, et Siger de Brabant proposera la réponse de l'averroïsme latin du XIIIe siècle, dont il est d'ailleurs le seul chef historiquement connu.

Enfin Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin, qui personnifient jusqu'à nos jours l'Aristotélisme chrétien, exposeront leur solution devenue classique, sur les relations de la foi et de la science.

Auch mag hier die imponierende Gestalt der Kirche in ihrer einheitlichen Machtentfaltung mitgewirkt haben; denn die Scholastik des 13. Jahrhunderts bietet auf dem Gebiete des Erkennens dasselbe Schauspiel, wie die Kirche, der sie dient, auf den Gebieten des gesammten menschlichen Lebens. Hier wie dort soll *Alles* unterworfen werden; hier wie dort ist Alles in ein einheitliches System gestellt. »

CHAPITRE II

GUILLAUME D'AUXERRE († 1231-1237).

La vie de Guillaume d'Auxerre (1), archidiacre de Beauvais, est peu connue. Des documents publiés dans le Cartulaire de l'Université de Paris, il ressort qu'il y fut professeur, et qu'il fut l'un des trois théologiens auxquels le pape Grégoire IX commit, en 1231, la charge de corriger les livres prohibés d'Aristote, « ne utile per inutile vitietur » (2). Cette mission de confiance prouve que Guillaume jouissait d'une certaine renommée de science et d'orthodoxie augustinienne. Il semble que le savant archidiacre est mort peu de temps après avoir été honoré de cette distinction pontificale (3) : une autre lettre de Grégoire IX, du 8 août 1237, le mentionne ainsi : « a bone memorie Magistro Willermo, archidacono Belvacenci » (4).

Auteur d'une œuvre théologique importante : *Summa aurea in IV libros sententiarum*, Guillaume y justifie le choix du pape par sa clarté et ses qualités méthodiques. Chaque question comprend trois parties : l'exposé des *difficultés* qu'elle soulève, la *solution* où l'auteur établit sa thèse et répond d'une manière *gé-*

---

1. Pour la bio-bibliographie de Guillaume d'Auxerre, voir Ulysse Chevalier. *Répertoire des Sources historiques du Moyen âge. Bio-Bibliographie*, col. 1930. Jusqu'ici les historiens de la philosophie et de la théologie ont négligé Guillaume d'Auxerre, qui ne mérite ni excès de gloire ni indignité. Notre courte étude, entreprise à un point de vue particulier, nous a convaincu de l'utilité et du profit qu'il y aurait à explorer cette œuvre, peu connue et facilement abordable, qu'est la « *Summa aurea in IV libros Sententiarum a subtilissimo doctore Magistro Guillermo Altidissiodorensi edita* », *Parisiis* 1500. C'est l'édition que nous employons; il y en a de postérieures. De l'avis du P. Denifle (*Chartul. Univers. Paris.*, I, 133, note) cette somme, commençant par les mots : « Fides est substantia rerum... » est certainement l'œuvre de Guillaume d'Auxerre, et les nombreux mss. qui en restent, attestent qu'elle fut lue plus que toute autre.

2. Denifle-Chatelain. *Chartul. Univers. Paris.*, I, 143.

3. Certainement pas en novembre 1230, à Rome, comme le croit Fabricius. *Bibliotheca lat. mediae et infimae aetatis*, t. III, p. 130. Florentiae 1858.

4. Denifle-Chatelain, *op. cit.*, I, 133, note.

nérale aux objections; la *satisfaction à ces objections* examinées une à une (1).

Par le fond des idées philosophiques et théologiques, Guillaume d'Auxerre appartient incontestablement à la lignée augustinienne. A tout instant, il invoque l'autorité de l'évêque d'Hippone, tandis que les citations d'Aristote sont encore relativement rares (2), plus que chez Guillaume d'Auvergne, par exemple. Comme les mystiques augustiniens, ses prédécesseurs, l'archidiacre de Beauvais identifie l'âme et ses facultés (3), propose la preuve ontolique de l'existence de Dieu (4), quoiqu'il se défendît par ailleurs de personnifier des abstractions (5), et admet que l'âme, image de Dieu, voit en elle-même Dieu, en qui elle contemple la vraie justice (6).

De semblables doctrines amoindrissent considérablement le rôle de la philosophie. Aussi, n'est-il pas étonnant que Guillaume d'Auxerre fasse assez peu de cas de cette science. A l'en croire, elle procède par images, « per phantasiam », c'est-à-dire par des raisons naturelles probables qui tantôt sont vraies, tantôt fausses. Au reste, si l'on y trouve quelque vérité sur Dieu, elle dérive, ou de la syndérèse, ou de la foi, ou de l'Écriture. La syndérèse qui nous assure (dictat) qu'il y a un Dieu rétribuant le bien et punissant le mal (7) ne semble pas être indifférente de cette illu-

---

1. C'est la méthode scolastique, — objections, corps de l'article, réponse aux objections — bien antérieure à l'œuvre, d'ailleurs douteuse d'Alexandre de Hales, que M. Picavet considère comme le créateur de la méthode scolastique en usage chez Albert le Grand et S. Thomas d'Aquin. Cf. PICAVET. *Abélard et Alexandre de Halès, créateurs de la méthode scolastique*, Paris 1896, et *Esquisse d'une histoire comparée des Philosophies médiévales*, Paris, 1905. p. 204 ssq.

2. UEBERWEG-HEINZE, *op. cit.*, II, p. 282. « Wilhelm von Auxerre aber, dem damaligen kirchlichen Verbot sich unterwerfend (ignoriert) die Physik und Metaphysik des Aristoteles und (erwähnt) neben der Logik nur die Ethik. »

3. *Sum. aurea.*, liber II, tract. 10, cap. 1, quaest. 6, Fol. LX, col. 1. « Potentia enim sciendi non est eadem in specie in homine et il aliis animalibus, quia potentia sciendi in homine idem est quod anima hominis. »

4. *Sum. aurea.*, liber I, cap. (1), Fol. III, col. 1.

5. *Sum. aurea.*, liber II, tract. 26, quaest. 2, Fol. LXXXIV, col. 3. « Dicimus enim sicut dicit Aristoteles quod universale non est unum praeter multa. »

6. *Sum. aurea.*, liber II, tract. 12, quaest. 1, Fol. LXV, col. 4. « Cum enim ipsa sit vera imago Dei in se videt Deum in quo videt veram justitiam veram mansuetudinem et sic de aliis. »

7. *Sum. aurea.*, liber III, tract. 7, Fol. CLXXI, col. 1. « Quinque sunt viae in quibus aliquid asseritur de Deo. Prima est per synderesim; synderesis enim dictat quod unus est Deus retributor bonorum et punitor malorum. Secunda via est per fidem quia per fidem asserimus Deum esse trinum et unum et multa alia. Tertia via est per sacram scripturam quoniam creditur quod sacra

mination subjective qu'on rencontre chez les mystiques. Ainsi, toute connaissance naturelle se réduirait, en dernière analyse, à une sorte de révélation divine, à Dieu, vérité première dans l'ordre logique. C'est l'interprétation que paraît autoriser un autre endroit de l'ouvrage cité. La raison naturelle, écrit Guillaume, ne saurait certifier l'intelligence (praebere experimentum), puisque les motifs (rationes) qu'elle allègue ne sont pas humains mais divins, empruntés qu'ils sont à la foi. Ainsi, au moins indirectement (saltem per consequens), l'intelligence comme la foi, acquiesce à la vérité première, à cause d'elle-même et par-dessus toutes choses (1).

Malgré ces intimes liens de dépendance qui enchaînent la raison à la foi, Guillaume ne voudrait point appliquer à la théologie les raisonnements de l'ordre naturel : il craindrait de verser dans les erreurs des hérétiques. Si ceux-ci se sont efforcés d'égaler la créature au Créateur, c'est qu'ils avaient oublié que les choses divines, dépassant infiniment les naturelles, il ne faut pas appliquer à l'ordre divin les raisonnements propres à l'ordre naturel. Guillaume procède donc par des raisons strictement théologiques, fondées sur l'enseignement de l'Écriture (2). Un

---

scriptura a Deo sit, et propter hoc de Deo asserimus quod in sacra scriptura traditum habemus. Quarta via est per phantasiam i. e. per rationes naturales probabiles... et illae quandoque verae sunt quandoque falsae, non enim ita se habet semper in Deo sicut in naturalibus. Propter hoc via ista dicitur per phantasiam quia phantasia quandoque vera quandoque falsa. Quinta via est per exteriorem praedicationem vel miracula... Sed quarta et quinta via similes sunt, quoniam non est eis innitendum nec consentiendum nisi firmitatem habeant vel a synderesi vel a fide vel a sacra scriptura. Qui enim per naturales rationes aliquid asserit de Deo quod non est ei certum nec per synderesim, nec per fidem, nec per sacram scripturam, peccat mortaliter quia praesumit. »

1. « *Sum. aurea.*, lib. III, tract. 8, quaest. 2, Fol. CLXXXXIX, col. 4. « Fides apprehendit primam veritatem cum assensione et intellectus et sapientia similiter assentiunt primae veritati propter se et tale assentire meritorium est cum non innitatur naturalibus rationibus sed tantum primae veritatis. Ad primo objectum dicimus quod intellectui non praebet experimentum humana ratio i. e. naturalis, quia illae rationes quas habet intellectus non sunt humanae sed divinae quia sumuntur a fide; unde saltem intellectus acquiescit per consequens primae veritati propter se et super omnia. »

2. *Sum. aurea.*, lib. I, Fol. II, col. 2 et 3. « Volentes autem ostendere rationibus res divinas ex convenientibus rationibus procedemus, non ex eis quae sunt proprie rerum naturalium : ideo enim decepti fuerunt heretici quia rationes proprias rerum naturalium volebant applicare rebus divinis quasi volentes adaequare naturam vel creaturam suo creatori... Si autem considerassent heretici res divinas in infinitum excedere res naturales nunquam proprias rationes rerum naturalium applicare voluissent rebus divinis quoniam sicut dicit Boetius eruditi hominis est de unaquaque re prout ejus natura exigit sermonem habere... Nos ergo propriis rationibus rerum naturalium non inni-

autre signe de cette tendance est le fait que sa *Summa aurea* commence par la définition de la foi : « Substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium.». Par la foi, on adhère à la vérité première à cause d'elle-même et par-dessus toutes choses. Aussi est-elle absolument certaine et n'a-t-elle aucun besoin de démonstration : elle est un argument qui prouve sans qu'il doive être prouvé (1); un argument des choses invisibles en raison des articles de son symbole. Ceux-ci sont pour la foi des principes notoires de soi (per se nota), grâce auxquels la théologie est véritablement une science (2).

Si l'on dit que la foi tient la place intermédiaire entre l'opinion et la science, il s'agit, selon l'interprétation de Guillaume d'Auxerre, de la foi « informe » et de la science manifeste par laquelle nous verrons Dieu face à face : dans cette vie, la foi proprement dite est supérieure à la science démonstrative, parce que notre intelligence, *illuminée* par la foi, croit (credit) plus à la vérité première qu'au syllogisme démonstratif (3). Lorsque l'illumination gratuite de la foi a envahi l'intellect spéculatif (4), l'âme se voit

---

temur sed ex theologicis rationibus et consonis rebus de quibus loquimur circa res divinas negociabimur. Hoc est enim quod dicit beatus Dionysius in principio libri de divinis nominibus; Universaliter autem nihil audemus dicere neque intelligere de superessentiali et occulta divinitate praeterquam ea quae de illa nobis ex sacris eloquiis sunt expressa. »

1. *Sum. aurea.*, lib. I, cap. 1, Fol. II, col. 1. « Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium. Sicut enim vera dilectione diligitur Deus propter seipsum super omnia : ita vera fide acquiescitur primae veritati super omnia propter se. Ideo nihil certius fide, et ita fides (cum nihil habeat certius se), probari non potest. Et ideo dicit Apostolus (*Hebr.* XI), quod fides est argumentum, supple probans non probatum et non conclusio. Magistri ergo imo etiam sancti Patres perverse videntur agere cum rationibus humanis nituntur probare fidem vel articulos fidei... Triplici ratione ostenditur fides. Prima est quia rationes naturales in fidelibus augmentant fidem et confirmant... Secunda ratio est defensio fidei contra haereticos. Tertia est promotio simplicium ad veram fidem. »

2. *Sum. aurea.*, I, tract. 3, cap. 1, Fol. CXXXI, col. 4. « Dicitur fides argumentum non apparentium propter articulos fidei qui sunt principia fidei per se nota. Unde fides sive fidelis respuit eorum probationem. Fides enim quia soli veritati innititur in ipsis articulis invenit causam quare credat eis scilicet Deum sicut in alia facultate. Intellectus in hoc principio : omne totum est majus sua parte causam invenit per quam cognoscit illud quoniam si in theologia non essent principia non esset ars vel scientia.

3. *Sum. aurea.*, lib. III, tract. 3, cap. 1, q. II, Fol. CXXXII, col. 1. 2. « Fides est substantia non tantum supra opinionem sed etiam supra scientiam demonstratam. Magis enim credit intellectus per fidem illuminatus primae veritati quam syllogismo demonstrativo. Cum ergo dicitur quod fides est media inter opinionem et scientiam intelligitur de opinione fidei informis et de scientia manifesta qua videbimus Deum in futuro facie ad faciem. »

4. *Sum. aurea.*, lib. III, tract. 3, cap. 1, 9, 11, Fol. CXXXII, col. 1. « Dicimus quod fides est in speculativo intellectu : non tamen consistit pure in

elle-même et les autres vérités, d'une manière telle qu'elle ne saurait plus les croire pour des raisons naturelles. Alors périssent les connaissances accidentelles autres que la foi, c'est-à-dire celles que procurent la philosophie, les témoignages scripturaires et les miracles. Ces connaissances, en effet, ne peuvent engendrer la foi; elles doivent se contenter de la confirmer, de l'augmenter (1), de la défendre contre les hérétiques et de lui préparer la voie dans le cœur des simples (2).

Telle est la théorie qui doit répondre à la question que Guillaume pose en ces termes précis : « Utrum idem sit scitum et creditum? » La réponse n'a pas la clarté de la question. Elle nous ramène à la notion, alors classique, de l'illumination subjective dont l'une des principales conséquences est la délimitation flottante entre le naturel et le surnaturel, la science et la foi. Si la théorie de l'illumination était peu favorable à la distinction de la théologie et de la philosophie; il en était autrement de cette sorte d'agnosticisme néo-platonicien représenté au moyen âge par Denys le Pseudo-Aréopagite, et son commentateur latin, Jean Scot Érigène, auxquels la théologie est plus immédiatement

---

speculatione nec ejus finis tantum est veritas, immo etiam bonum. Consistit enim in speculatione primae veritatis et in aestimatione boni quia dum intellectus per fidem speculatur primam veritatem aestimat eam sibi summe delectabilem. »

1. *Sum. aurea.*, lib. III, tract. 3, cap. 1, q. 4, Fol. CXXXIII, col. 1. « Solutio : notandum quod est cognitio Dei naturalis et accidentalis. Naturalis duplex quoniam Adam non obscure sed aperte cognoscebat Deum in creaturis... alia est cognitio Dei post peccatum quae est per speculum et in aenigmate... ante peccatum non indigebat homo ut ei probaretur vel alio modo persuaderetur Deum esse. Accidentalis cognitio Dei triplex est; quoniam quaedam est quae acquiritur per naturales rationes qualem habuerunt philosophi. Est alia quae innititur testimoniis scripturarum vel miraculorum et haec est fides informis. Tertia est gratuita quae est per illuminationem quando lux vera illuminat animam ad videndum se et alia spiritualia et talis cognitio est fides gratuita, quae dicit in corde hominis *jam non propter rationem naturalem credo sed propter illud quod video,* quoniam tali cognitione adveniente assentit anima primae veritati propter se et super omnia. Tali cognitione pereunt omnes cognitiones accidentales et quantum ad actum et quantum ad habitum... ita cum fides adest jam non est habilis homo ad credendum per rationes quas prius habebat; sed illae rationes non in eo generant fidem sed gratuitam fidem confirmant et augmentant... Quaedam sunt quae non possunt credi nisi prius intelligantur quae oportet cognosci prius naturali cognitione ut unum esse principium... Quaedam vero sunt quae oportet prius credi quam cognosci sive intelligi ut... filium Dei esse hominem... Ad aliud objectum dicimus quod haec argumentatio non valet : Deum esse est naturaliter cognitum ergo non est articulus fidei... »

2. *Sum. aurea.*, lib. I, cap. 1, Fol. II, col. 1. « Triplici ratione ostenditur fides. Prima est : quia rationes naturales in fidelibus augmentant fidem et confirmant. Secunda ratio est defensio fidei contra haereticos. Tertio est promotio simplicium ad veram fidem. »

redevable de la doctrine, si importante, de l'analogie de nos notions sur Dieu. C'est au nom de l'Aréopagite que Guillaume met tant de retenue dans ses affirmations sur l'essence divine : elle excède tellement toute substance, dit-il, que les termes changent de sens, lorsqu'on les énonce de Dieu (1).

Et, avançant d'un pas, il transporte sa retenue dans le domaine trinitaire et déclare, catégoriquement, que les forces de la raison ne sauraient démontrer ni qu'il y a une Trinité de personnes en Dieu, ni en quoi cette Trinité consiste. Après les « démonstrations trinitaires » de presque tous les théologiens du siècle précédent, de Richard de Saint-Victor, notamment, cette réserve même est assez nouvelle, surtout chez un augustinien aussi spéculatif que Guillaume d'Auxerre. Mais, si l'on peut ainsi parler, plus nouvelle encore est la raison qui l'inspire. Les philosophes, écrit l'archidiacre de Beauvais, ne connurent pas distinctement les trois personnes divines parce qu'ils ne connurent Dieu que par son œuvre (per effectum). Or, l'œuvre divine ne distingue pas les personnes; ce n'est pas le Père en tant que Père, ni le Fils en tant que Fils, ni le Saint-Esprit en tant qu'Esprit, qui a produit un effet dans la créature, mais les trois personnes agissant en tant que Dieu. En d'autres termes plus concis, empruntés au même auteur : l'effet des trois personnes divines est le même dans les créatures, parce que les œuvres de la Trinité sont indivisibles (2).

C'est l'argument même que saint Thomas (3), dans une forme

1. *Sum. aurea.*, lib. I, cap. IV, Fol. IX, col. 1. « Cum vero in divinam vertuntur praedicationem omnia mutantur. Hoc enim nomen Deus dictum de Deo substantiam videtur significare, sed talem substantiam significat quae sit ultra omnem substantiam. » Il est à noter que Guillaume d'Auxerre traita longuement « des noms divins » en plusieurs questions du livre I, cap. 1, q. 1; *De nominibus essentialibus dictis de Deo*, q. 3; *De significatione hujus nominis Deus*, cap. IV, q. 1; *De nominibus adjectivis de Deo relative dictis*, q. 2; *Utrum aliquod nomen dicatur univoce de Deo et de creaturis*, etc.

2. *Sum. aurea.*, lib. III, tract. IV, quaest. 1, Fol. CXXXVI, col. 3. « Philosophi non cognoverunt tres personas distincte quoniam non cognoverunt Deum nisi per effectum, effectus autem non distinguit personas quoniam Pater non inquantum Pater, nec Filius inquantum Filius, nec Spiritus Sanctus in quantum talis sed inquantum Deus habet effectum in creatura. Unde philosophi dicuntur cognovisse Patrem et Filium non propter distinctionem personarum sed quia cognoverunt potentiam et sapientiam quae appropriantur Patri et Filio. Sed quia non cognoverunt supremum effectum bonitatis divina scilicet incarnationem Filii Dei ideo dicuntur non cognovisse Spiritum Sanctum de quo conceptus est Filius Dei. » — Un peu plus haut (col. 2, *ibid.*), dans une objection, nous rencontrons une autre formule de la même doctrine, « idem est effectus trium personarum in creaturis quoniam indivisa sunt opera Trinitatis. »

3. *Sum. theol.*, I, q. 32, art. 1, in corp.

plus parfaite, fit connaître et adopter à toute la théologie ultérieure. Il faut savoir gré à Guillaume d'Auxerre d'avoir été le premier à opposer cette excellente raison aux excès dialectiques en matière trinitaire, et d'avoir ainsi contribué dans une application particulière mais importante, à la délimitation de la foi et de la science, de la théologie et de la philosophie.

CHAPITRE III

GUILLAUME D'AUVERGNE — ALEXANDRE DE HALÈS

Guillaume d'Auvergne († **1349**). — Étudiant à Paris, chanoine de Notre-Dame, dès 1223 (1) et professeur de théologie, Guillaume d'Auvergne jouit bientôt d'une grande renommée de science qui lui valut, en 1228, d'être nommé par Grégoire IX au siège épiscopal de Paris (2). Il mourut en 1249, après une vie féconde consacrée au service de l'Église et de la Théologie. Parmi ses nombreux ouvrages, les principaux sont le grand traité *De Universo*, un autre *De Anima*, important par les infiltrations de psychologie aristotélicienne qui s'y trahissent, le traité de *De Trinitate* et celui de *De Fide et Legibus* (3).

« Guillaume d'Auvergne, écrit M. Baumgartner, se place à l'origine de ce mouvement, curieux et important pour la science médiévale, qui introduit la philosophie d'Aristote dans le cercle d'idées des écoles chrétiennes. Ses nombreux ouvrages laissent deviner le commencement d'une vie intellectuelle nouvelle, avec de nouvelles questions inconnues jusqu'alors » (4).

Guillaume connaît toute l'œuvre d'Aristote et utilise plusieurs

---

1. N. Valois. *Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris* (1228-1249). *Sa vie et ses ouvrages*. Paris, 1880, p. 6.

2. Valois, *op. cit.*, p. 10, 11.

3. Les traités *De Anima* et celui *De Trinitate* ne se trouvent pas dans l'édition Guilelmi Alverni opera omnia per Joannem Dominicum. Venetiis 1591, dont nous nous servons pour les autres ouvrages. Nous citerons donc ces deux traités d'après Guilelmi Alverni episcopi Parisiensis opera omnia, t. II, Edit. Le Feron, Aureliae, 1674.

4. M. Baumgartner. *Die Erkenntnislehre des Wilhelm v. Auvergne. Beiträge zur Geschichte der Philos. des Mittelalt*, herausg, v. Cl. Baeumker u. von Hertling. Bd. II, Heft. 1. Münster 1898, p. 2. « Wilhelm von Auvergne steht im Anfange jener merkwürdigen für die mittelalterliche Wissenschaft so bedeutsam gewordenen Bewegung, welche die Philosophie des Aristoteles in den Gedankenkreis der christlichen Schulen einführte. Seine zahlreichen Werké lassen deutlich den Beginn eines neuen geistigen Lebens mit neuen bis dahér nicht gekannten Fragen und Problemen erkennen. » — Cf. K. Werner. *Wilhelm's v. Auvergne Verhältniss zu den Platonikern des XII. ten Jahrh.* dans *Sitzungsber. der Philos. Hist. Classe der Acad. der Wissenschaften, Wien*, Bd. 74), 1873.

écrits de philosophes arabes et juifs, tels qu'Avicenne, Moïse, Maïmonide et Avencebrol (1). Il estime qu'Aristote a bien mérité de la science, mais il ne lui accorde pas autant de créance que les auteurs postérieurs : dans ses emprunts aux œuvres du Stagirite, l'évêque de Paris se révèle plutôt mosaïste érudit, que philosophe informé des idées directrices du système aristotélicien (2). L'Augustinisme prédomine dans toutes les parties de la philosophie de Guillaume d'Auvergne, mais spécialement dans sa psychologie (3). Néo-platonicienne et augustinienne est aussi sa théorie de la connaissance, où l'illumination subjective joue un grand rôle (4) à côté d'une certaine vision en Dieu, « livre naturel de notre intelligence ». On ne s'écarterait peut-être pas de la vérité en comparant cette vision à celle qu'enseignent certains ontologistes (5). Dans la question des universaux, Guil-

1. BAUMGARTNER, *op. cit.*, p. 5.

2. BAUMGARTNER, *op. cit.*, p. 6. « Bei aller freundlichen Stellungnahme zu Aristoteles, welchem man in richtig erkannten Meinungen folgen solle (sic suscipiendus est id est sustinendus (Aristoteles) in eis omnibus, in quibus recte sensisse invenitur. De anima II, 12, p. 82) beschränkt sich die Verwertung der Aristotelischen Philosophie in den Werken Wilhelms auf ein fragmentarisches Herausgreifen einzelner Sätze und Gedanken, ohne das System in seinen Grundbegriffen zu erfassen. »

3. K. WERNER, *op. cit.*, p. 172. BAUMGARTNER, *op. cit.*, p. 89. UEBERWEG-HEINZE, II, 9e édit., p. 284.

4. *De Univ.*, II, I, 41. Venetiis 1591, p. 792 H. « Necesse igitur est veritatem se habere sicut dixi, videlicet ut lumen scientiae desuper adveniens totaliter, cadat super animas nostras a quacumque virtute descendat. Nec necesse est ut ab una sola virtute vel substantia fiat irradiatio, vel illuminatio. » — *De Universo*, II, III, c. 20, ed. Venet., p. 993. B. « Scientiae hujusmodi sive cognitiones, de quibus agitur non sunt in animabus humanis ante inspectionem instrumentorum hujusmodi, sed sicut in eis, et de novo adveniunt durante inspectione, quam dixi : qua propter fiunt *irradiatione lucis spiritualis sublimioris* et quoniam videmus hujusmodi *revelationes* fieri atque irradiationes in furiosis et in graviter aegrotantibus et in vehementer timentibus... Quoniam res hujusmodi omnes quas nominavi, abstrahunt animas humanas ab omnibus exterioribus et etiam ab ipsis corporibus suis et approximant eas luci, quae supra ipsas est immediate per naturam, vel alii luci quae ad ipsas illuminandas beneplacito creatoris immittitur, sicut interdum factum est in prophetis, etc. »

5. *De Anima*, Orléans, 1674, t. II, p. 211. « Est igitur Creator aeterna veritas et aeternum exemplar lucidissimae expressionis et expressae repraesentationis et speculum ut praedixi mundissimum atque purissimum universalis apparitionis. Hoc igitur, ut praedixi, conjunctissimum est et praesentissimum, naturaliterque coram positum intellectibus humanis et propter hoc in eo legunt absque ullo medio antedicta principia et regulas antedictas; ex eo igitur tamquam *ex libro vivo* et speculo formifico legit per semetipsum duo illa genera regularum atque principiorum et propter hoc Creator ipse est liber naturalis et proprius intellectus humano. » — Cette vision nous fait connaître les *universaux*, les principes des sciences et de la morale et une multitude de faits mystérieux. — Cf. VALOIS, *op. cit.*, p. 268-269 et BAUMGARTNER, *op. cit.*, p. 100.

laume paraît être réaliste modéré (1), mais d'une manière toute personnelle qui l'incline vers le Platonisme plutôt que vers l'Aristotélisme.

Au reste, la fin qu'il se propose est de mettre sa philosophie au service de l'Église et de la vraie foi pour détruire la perfidie de Mahomet et dévoiler le vide des promesses de ce prophète (2). Tel est du moins le but avoué de l'opuscule *De Fide et Legibus*, où se trouvent quelques renseignements, d'ailleurs assez maigres, sur la manière dont ce théologien envisageait le problème des rapports entre la foi et la science.

Guillaume, ses ouvrages en témoignent, aime beaucoup la science, ou comme on disait alors, la philosophie.

Quoiqu'il la considère comme une image de la divine Sagesse (3), il ne s'en cache nullement les faiblesses : « La philosophie, dit-il, n'est pas une parfaite illumination des âmes, mais elle peut se comparer à une faible lumière. « Lucerna modici ac tenebrosi luminis in tenebris multis atque densissimis et nocte opaca lucens » (4). Aussi les philosophes, au bout de toutes leurs investigations ont-ils à peine connu la faveur de goûter à la vérité dont ils avaient grande faim et grande soif (5).

D'ailleurs, le raisonnement philosophique n'est pas le seul mode pour connaître les grandes vérités : il faut signaler encore la connaissance par la prophétie ou révélation, et la connaissance par la vertu (6), c'est-à-dire par cette force de l'intelligence qu'est

---

1. BAUMGARTNER, *op. cit.*, p. 77. — VALOIS, *op. cit.*, 243 SSQ., avait déjà prouvé contre Hauréau qu'il n'est pas nominaliste mais « platonicien modéré » (VALOIS, p. 258). C'est aussi le sentiment de Werner (apud VALOIS, *loc. cit.*) et de Ueberweg-Heinze, II, 9e édit., p. 279.

2. *De fide et legibus*. Venetiis, 1591, p. 2. « Deinde destruemus perfidiam Machometi et evacuabimus promissiones et comminationes quibus seduxit gentem Arabum. »

3. *De Univers.*, II, II, 152. Ed. Venetiis, p. 945. A. « Omnis enim sapientia et omnis scientia viva imago quaedam est et similitudo primogenitae sapientiae. »

4. *De Univ.*, I, 1, 42. Venetiis, p. 608 F.

5. *De retributionibus sanctorum*, Venetiis, 1591, p. 312 F. « Et omnibus studiis suis atque investigationibus veritatem quam sic esuriebant et sitiebant (ut diximus) vix eis concessum est degustare. »

6. *Tract. de Trinit.*, prolog., édit. Le Féron, t. II, suppl., p. 1. « Oportet te praenosse in isto sacro et divinali magisterio, tres esse cognoscendi modos in hoc considerationem facientibus. Primus prophetia sive revelatione, secundus virtute; propter quod dixit Aristoteles, quia metaphysica plus est virtus quam ars... Tertius modus est qui per viam probationis et inquisitionis acquiritur; quem modum ideo divina autoritas non elegit; quia per ipsum non nisi eruditorum consuli potest erroribus. Vulgo enim per viam probationum satisfieri non potest. »

la foi (1). Le mode de connaissance par la foi est indispensable à l'humanité. Guillaume en donne trois raisons : manque de preuves rationnelles pour certaines vérités fondamentales de la religion, faiblesse de l'intelligence des simples, nécessité enfin de couper court aux superstitions, aux contradictions même qui altèrent les notions humaines sur Dieu. La foi par l'obéissance est une dette propre à l'intelligence humaine (2).

Et voici comment Guillaume définit la foi : « Fides... verissima ratione, rectissima definitione, est virtus qua ea quae ad fundamentum religionis pertinent recte firmiterque creduntur » (3). Si, plus loin, il l'appelle une opinion véhémente (4), il le fait par à peu près, car il déclare expressément que la probabilité, si grande soit-elle, ne saurait jamais engendrer la foi (5). L'évidence aussi en est exclue. Croire sous la contrainte de l'évidence serait faire injure à Dieu, le mettant sur le même pied que les parjures et les menteurs, aux dires desquels on donne créance s'ils les appuient d'arguments certains (6). Du reste, acceptée en raison de son évidence, la foi perdrait tout son mérite (7).

Tout autre est la foi véritable produite par la grâce divine, seule lumière assez intense pour faire croire, c'est-à-dire voir

---

1. *De fide.* Venetiis, p. 2. G. « Quia multa improbabilia, et ab intellectu humano innotissima, pertinent ad fundamentum religionis, quae credi necesse est... manifestum est necessariam esse hanc virtutem seu fortitudinem intellectus. »

2. *De fide.* Venetiis, p. 4, F. « Amplius quoniam manifestum est communitati hominum non posse satisfieri probationibus vel suasionibus... vel propter defectum probationum et suasionum vel propter brevitatem intellectus simplicium... necesse igitur est ut talia credat *virtute* communitas hominum. Amplius. Adeo impium est, adeoque scelerosum male sentire de Deo ut omnis secta, omnisque superstitio de Deo vel de idolis suis sibi contraria sentientes ferro et igne, omnique genere tormentorum conetur avertere a credulitate contraria... Obediendum igitur est ex necessitate in credendo et obedientiae debitor est intellectus humanus... »

3. *De fide et legibus.* Venetiis, p. 2.

4. *Ibid.*, p. 3, A. « Comprehendimus autem opinari in eo quod est credere, quoniam credere quoddam opinari est. Credere enim est vehementer opinari. »

5. *Ibid.*, p. 3, D. « Probabilitas quantacumque sit, non ingerit fidem, sive credulitatem intelligentibus et exercitatis ex necessitate, cum ipsi certi sint non omne quod videtur verum esse verum, vel etiam simile vero esse verum, idem autem est probabile quod verisimile. »

6. *Ibid.*, p. 5, A. « Qui igitur non aliter Deo credere volunt quam scilicet pignoribus idoneis, et probationibus certis, manifestum est quia Deum in parte ista mendacibus et perjuris in nullo penitus anteponunt... »

7. *Ibid.*, p. 7, B. « Manifestum est quia : si vel evidentis essent veritatis ea quae fide hac credenda sunt, vel probabilia essent, vel probationes haberent vel signa et propter hoc solummodo crederentur : cessarent bella intellectus, propter hoc victoria, quare et victoria corona. »

au delà et contre nos moyens naturels d'information (1). Aussi, la foi, directement « descendue » de la première lumière, est-elle supérieure aux sciences et croyances humaines, qui n'arrivent des choses à notre intelligence qu'en reflétant l'illumination reçue de cette première lumière (2).

Après avoir expliqué la définition de la foi selon Guillaume d'Auvergne, la distinction qu'elle comporte d'avec l'opinion et l'évidence, la supériorité que conditionne sa genèse surnaturelle, il reste à en déterminer l'objet. D'après notre auteur, l'objet de la foi ce sont les fondements de la religion dont la plupart sont des vérités inconnues à la seule intelligence et qu'on ne saurait prouver (3), à moins de commettre la folie de qui voudrait comprendre l'incompréhensible et apercevoir de ses yeux d'homme tout ce que les yeux d'aigle peuvent atteindre (4). Parmi ces incompréhensibles mystères, celui de la Trinité a particulièrement retenu l'attention de Guillaume : il lui consacre un traité spécial, où il se propose de satisfaire les philosophes par l'emploi de leur propre méthode, exclusivement rationnelle (5). C'est-à-dire que les comparaisons abondent dans ce traité. Il est à remarquer

---

1. *De fide.* Venetiis, 1591, p. 6, E. « Cum igitur necesse habeat ut ostendimus, credere contra se: hoc est contra omnia quae pro eo sunt et sua sunt quodammodo et ipsum adjuvant; illuminant et fulciunt naturaliter : necesse habet credere omnia adjutoria sua naturalia... credere autem est *videre* et illuminari quare necesse habet videre contra omne lumen suum naturale et illuminari. Non autem potest videre vel illuminari nisi per lumen, quare necesse est ipsum illuminari fortiori lumine atque fortiori illuminatione. Naturalibus autem illuminationibus nulla est fortior nisi aut gratia aut gloria quare illuminatio ejus hic cum non possit esse gloria... necessario est gratia. »

2. *Ibid.*, p. 5, D. « Fides de qua hic agimus cum ipsa descendat a primo lumine, nobilior est atque sublimior, quam scientiae vel credulitates quae a rebus per reflexionem illuminationis quam a lumine primo recipiunt ad intellectum nostrum accedunt. »

3. *De fide,* Venetiis, p. 2, G. « Manifestum igitur est, quod credere improbabilia, fortitudinis est, atque vigoris nostri intellectus, sicut amare damnosa, molesta... vigoris nostri affectus, quia igitur multa improbabilia, et ab intellectu humano innotissima, pertinent ad fundamentum religionis, quae credi necesse est... manifestum est, necessariam esse hanc virtutem seu fortitudinem intellectus... »

4. *Ibid.*, p. 8, F. « Stultitia qua volunt intelligere intellectu naturali per se quod per se capi non potest. Quemadmodum si quis visu humano vellet videre quidquid aquilino visu videri potest. »

5. *Tractatus de Trinit.* Prol., ed. Le Féron, t. II, suppl., p. 1. « Tertius vero (modus) est philosophantium, et ex toto cum ipsis agendum suscepimus, non quia fides hujusmodi, videlicet suasa et exorta probationibus, apud dominum meritum et gratiam non habeat; sed morem eis gerentes juxta consuetudinem eorum eis satisfacere conabimur; quantum nos in ista parte adjuvare fuerit divinae dignationis largitio, quantum peccata aut nostra aut eorum non impedient, etc. »

qu'elles portent l'empreinte néo-platonicienne (1) et que, dans la similitude de la « statue d'airain » (2), on pourrait peut-être retrouver l'influence d'Abélard, s'efforçant d'illustrer la Trinité par la similitude du « sceau d'airain » (3).

Malgré la hardiesse de l'une ou de l'autre de ces comparaisons, où se complaît l'esprit subtil de Guillaume d'Auvergne, nous ne pensons pas qu'il ait voulu démontrer la Trinité comme l'ont tenté plusieurs de ses prédécesseurs. Il déclare trop haut que les choses créées ne sauraient offrir une comparaison complète à leur Créateur, parce qu'elles ne conviennent avec lui ni dans le genre, ni dans l'espèce, ni dans le nombre, ni même dans l'accident (4). Dans ce passage, Guillaume semble amorcer la voie à la théorie de l'analogie, devenue classique en théologie catholique depuis saint Thomas d'Aquin (5).

Bref, Guillaume d'Auvergne, malgré sa connaissance des philosophies aristotéliciennes et arabes, et son attrait pour la physique, — toutes choses qui le distinguent des hommes d'étude du siècle précédent, — appartient au groupe nombreux des théologiens augustiniens, réalistes, défenseurs à tendance ontologiste de l'illumination subjective. Au fond, quoiqu'il ne le dise pas ouvertement, la foi, illumination directe de la première lumière que les sciences ne font que refléter, est à la base de tout son édifice théologique et philosophique. Le rapport de la science à la foi est un rapport de subordination absolue et objective, excluant un développement parallèle et indépendant de la science, plutôt utile pour réduire les adversaires que pour fournir aux esprits d'in-

---

1. En voici un exemple entre beaucoup. *De Trinit.*, cap. XIV, édit. Orléans, 1674, t. II, p. 17. « Tria igitur, aut tres dicimus communicare primam essentiam, quorum unum habet eam *fontaliter* et primitive, secundum per generationem ab illo, tertium per processionem, qualiter decet esse primi doni a primo datore... hujus fontis prima emanatio necessario est secundum copiositatem ipsius. »

2. *De Trinit.*, cap. 24, Orléans, 1674, t. II, p. 31. « Aes igitur individuum et inquantum aes essentia nuda est amborum communis, sensibile vero vel formale, parens vel loquens; statua vero vel imago proles et verbum: per formam autem est verbum aeris seipsum, loquentis et proles ejusdem partum suae faecunditatis educentis. In materia vero et forma ex eodem mutuo complexu et amore.

3. Abélard. *Introductio ad theol.*, p. 97-99.

4. *De Trinit.*, cap. 24, Orléans, 1674, II, p. 31. « Et nos quidem in praecedentibus ostendimus quod nulla ex rebus creatis potest esse ad integrum similitudo creatoris, et quoniam non est possibile ut communicent cum eo in genere, vel specie, vel numero, vel accidente quae sola similitudinem efficiunt. »

5. *Sum. theolog.*, I, q. XIII.

dispensables motifs de crédibilité (1). Cette solution ainsi réduite à ses termes essentiels — schématiques pour ainsi dire — nous l'avons rencontrée maintes fois sur notre route, et même avec plus de clarté et de détails.

Guillaume fut plus heureux pour la théorie de l'analogie, gardienne de la raison en matière théologique. S'il n'a pas inventé cette théorie, préparée par l'espèce d'agnosticisme théologique qu'avaient autorisé le Pseudo-Aréopagite et ses commentateurs, notre Docteur a eu le mérite de la formuler d'une manière assez heureuse, — reprise et précisée vingt ans plus tard par saint Thomas d'Aquin, (2) — et de l'appliquer à l'insondable mystère de la Trinité.

Cette application, plus importante que Guillaume ne pensait peut-être lui-même, l'a préservé des excès dans lesquels tomba la spéculation trinitaire de ses prédécesseurs.

Alexandre de Halès († 1245). — Après s'être informé sur Guillaume d'Auvergne, le lecteur s'attend à nous voir exposer la position prise à l'égard du problème des relations entre la science et la foi par Alexandre de Halès, qui, selon M. Picavet (3), partage avec Abélard l'honneur d'être l'un des fondateurs de la méthode scolastique.

C'est bien à regret que nous ne pourrons répondre à cette attente, et voici pourquoi : On s'efforce ici de faire œuvre d'historien et d'élucider le développement chronologique des théories médiévales sur les rapports inévitables de la science et de la foi. Il importe donc à l'historien de n'appuyer ses conclusions que sur des données authentiques et datées. Or, à en croire un juge compétent, le P. Mandonnet, l'œuvre d'Alexandre de Halès ne remplit aucunement ces conditions. Voici ce qu'en écrivait, dès 1896, le savant professeur de Fribourg : « Quant à la méthode et

1. *De fide.* Venetiis, 1591, p. 4, F. « Per hoc ergo credit Deo, quia credit eum mentiri nolle et ita credit ei sicut crederet alicui bono viro... Hoc ipsum, quia credit Deum esse veracem et mentiri nolle, aut credit ei ex virtute fidei aut ex evidentia veritatis ipsius, aut ex probabilitate aut ex suasione, seu probatione, si ex evidentia veritatis vel ex aliquo sequentium, in nullo igitur honorificat Deum credendo hoc, de quolibet enim alio idem crederet si eamdem causam credendi haberet, credendo ergo hoc de Deo non honorificat Deum, honorificat quidem in hoc, quod magnum credit de eo a parte crediti scilicet non autem a parte credulitatis. »

2. S. Thomas. *Sum. theol.*, I, q. III, 5-1, q. XIII, 2-1, q. XXXI, 1.

3. F. Picavet. *Abélard et Alexandre de Halès, créateurs de la méthode scolastique.* Paris, 1896.

à la science théologiques, on ne peut présentement, dans l'état de la critique, faire appel à Alexandre de Halès. L'œuvre attribuée à ce dernier et acceptée sans une ombre de doute par M. Picavet est une compilation de la seconde moitié du XIIIe siècle, dans laquelle on a fait entrer, comme éléments fondamentaux, les travaux d'Albert le Grand, de saint Thomas d'Aquin et de saint Bonaventure. Nous sommes à même de démontrer que la méthode de la somme théologique, dite d'Alexandre de Halès, ne lui est pas propre, et que la plus grande partie de la matière qui la constitue, n'est pas de lui. L'ouvrage ne peut, en aucune manière, être appelé en témoignage pour établir l'état de la science théologique dans la première moitié du XIIIe siècle » (1). Le sentiment du P. Mandonnet, fondé sur des considérations de critique textuelle, se trouve corroboré par de significatifs aveux des Franciscains de Quaracchi, éditeurs des œuvres de saint Bonaventure.

Aux prises avec un texte où Roger Bacon parle de son confrère Alexandre de Halès, et de la Somme qu'on lui attribue à tort, « summam... quam ipse non fecit » (2), les éditeurs concèdent volontiers qu'Alexandre n'a pas toujours suivi l'ordre accrédité par les éditions actuelles ; il leur paraît possible que Guillaume de Mélitona, ou quelque autre compilateur, ait mis la dernière main à certains traités d'Alexandre, demeurés inachevés, leur ait donné une forme plus parfaite en les complétant par des emprunts étrangers (3). Raisons assez graves, semble-t-il, pour rendre excusable notre silence sur les doctrines du docteur irréfragable, jusqu'à ce que paraisse l'édition critique de ses œuvres, entreprise par les diligents éditeurs de Quaracchi.

---

1. *Revue thomiste*, t. IV (1896), p. 691 en note.

2. Rogerii Bacon *Opera quaedam hactenus inedita*, ed. Brewer, Londini, tom. I, p. 325. « Ex suo (Alexandri) ingressu, fratres exultaverunt in coelum et ei dederunt auctoritatem totius studii et adscripserunt ei magnam Summam illam, quae est plus quam pondus unius equi, *quam ipse non fecit, sed alii ;* et tamen propter reverentiam ei adscripta fuit, et vocatur Summa fratris Alexandri... Ejus autem Summa plures habet falsitates et vanitates philosophiae, cujus signum est, quod nullus facit eam de itera scribi, immo exemplar apud fratres putrescit et manet intactum et invisum his temporibus. » Cité dans l'*Introductio in Opera omnia S. Bonaventurae*, t. I. Quaracchi, 1882, p. LVIII-LIV.

3. *Introductio in opera S. Bonaventurae ; loc. cit.*, p. LIX. « Fortasse etiam concedi potest, quod post ejus mortem Gulielmus a Melitona aliqua scripta ab Alexandro inchoata et manca relicta in perfectam redegerit formam, vel si ita placet, etiam *aliqua pauca aliunde sumpta adjecerit.* » — H. Felder. O. Cap. *Geschichte der wissenschaftl. Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13 Jahrh.* Freiburg / Br., 1904, p. 190 ssq., se prononce dans le même sens.

CHAPITRE IV

SAINT BONAVENTURE (1221-1274).

Né en 1221, à Bagnorea en Toscane, Jean Fidanza, dit Bonaventure, entra, encore adolescent, chez les Frères Mineurs. Il y fut l'élève d'Alexandre de Halès et de Jean de Parme (1), auquel il succéda en 1247 dans l'enseignement de la théologie à l'Université de Paris. En 1257, il devint ministre général de son Ordre, puis, par la volonté du Pape, évêque d'Ostie et cardinal. Il mourut en 1274, pendant le concile de Lyon où il fut appelé avec saint Thomas qui le précéda dans la tombe.

Les œuvres du docteur séraphique, comme on se plaît à appeler Bonaventure depuis Gerson, sont très nombreuses. Nous n'en citerons que les plus importantes au point de vue qui nous occupe : *Commentaria in IV libros sententiarum Magistri Petri Lombardi, Breviloquium, De reductione artium in theologiam, Itinerarium mentis in Deum, Soliloquium* (2).

Bonaventure est augustinien et mystique par tempérament; ses auteurs favoris, outre saint Augustin lui-même, sont : Denys le Pseudo-Aréopagite, saint Bernard, Hugues et Richard de Saint-

---

1. Jeiler, article *Bonaventura* in Wetzer. u. Weltes. *Kirchenlexikon*, Bd. II, Freiburg / Br. 1883. — Ueberweg-Heinze, *op. cit.*, II, 285, croit que S. Bonaventure fut l'élève de Jean de la Rochelle auquel il aurait succédé en 1253.

2. Nous nous servons de l'incomparable édition : *S. Bonaventurae opera omnia edita studio et cura P. P. collegii a Bonaventura.* Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam, 10 vol. 1882-1902. Les bons travaux sur Bonaventure sont assez rares et portent toujours sur des points particuliers de sa doctrine. Jos. Krause. *Bonaventurae de origine et via cognitionis intellectualis doctrina ab ontologismi nota defensa.* Monasterii, 1868. Du même : *Die Lehre des S. Bonaventura über die Natur der körperl. u. geist. Wesen u. ihr Verhältniss zum Thomismus.* Paderborn, 1888. Jean Richard. *Étude sur le mysticisme spéculatif de S. Bonav.* Heidelberg, 1869. Marius Couailhac. *Doctrina de ideis divi Thomae divique Bonaventurae conciliatrix.* Paris, 1897. Jg. Jeiler, l'article cité plus haut et *S. Bonaventurae principia de concursu Dei generali ad actiones causarum secundarum collecta, et S. Thomae doctrina confirmata.* Quaracchi, 1897; K. Werner. *Die Psychologie u. Erkenntnisslehre des S. Bonaventura.* Wien, 1876.

Victor (1). Augustiniennes sont aussi ses principales doctrines, comme le prouvent sa conception de la matière première, sa théorie de la connaissance, et, en relation directe avec elle, sa manière d'envisager les rapports entre la raison et la foi, la philosophie et la théologie. Mais, malgré l'incontestable prédominance des éléments néo-platoniciens chez Bonaventure, on n'en saurait cependant conclure, sans excéder les prémisses, qu'il a entièrement échappé à l'influence d'Aristote, ou que celle-ci se limite chez lui aux seules questions logiques (2).

Le grand docteur franciscain enseigne, avec le Stagirite, que l'intellect agent, doué du rôle d'abstraire, est une puissance distincte de l'intellect possible (3). A vrai dire, cette infiltration aristotélicienne est bientôt absorbée et, par conséquent, altérée par le néo-platonisme ambiant. Outre les idées que l'intelligence acquiert moyennant la connaissance sensible et l'abstraction, saint Bonaventure admet des idées acquises sans le secours des sens, par la voie exclusive de l'illumination divine (4) agissant immédiatement (5) sur l'entendement, comme une lumière proportionnée aux domaines du savoir qu'elle éclaire : arts mécaniques, connaissances sensibles naturelles, philosophie et Écriture sainte ou théologie (6). La lumière philosophique et la lumière de

---

1. Ueberweg-Heinze, *op. cit.*, II. « Bonaventura... bildete die durch Bernhard von Clairvaux, durch Hugo und Richard von S. Victor und andere in Anschluss an Pseudo-Dionysius Areopagita vertretene mystische Richtung weiter durch. »

2. Ueberweg-Heinze, *op. cit.*, II. « Er ist von dem Einfluss des Aristotelismus berührt, hält sich aber nach der Weise der Früheren in allen über die blosse Dialektik hinausgehenden Fragen vorzüglich an Plato in dem Sinne, wie dessen Lehre nach Augustins Auffassung damals verstanden wurde. »

3. *In Sentent.*, *II*, dist. XXIV, p. 1, art. 2, quaest. 4.

4. *Sentent.*, *II*, dist. XXIX, art. 1, q. 2. Quaracchi II, 904. « Ex his patet responsio ad illam quaestionem qua quaeritur, utrum omnis cognitio sit a sensu. Dicendum quod non. Necessario enim oportet ponere, quod anima novit Deum et seipsam et quae sunt in seipsa, sine adminiculo sensuum exteriorum. Unde si aliquando dicit Philosophus, quod « nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu » et quod « omnis cognitio habet ortum a sensu intelligendum est de illis quae quidem habent esse in anima per similitudinem abstractam; et illae dicuntur esse in anima ad modum scripturae. Et propterea valde notabiliter dicit philosophus, quod in anima nihil scriptum est non quia nulla sit in ea notitia sed quia nulla est in ea pictura vel similitudo abstracta. »

5. *In Sentent.*, *II*. dist. XXIV, p. 1, art. 2, quaest. 4, Quaracchi, II, p. 568. « Quidam namque dicere voluerunt quod intellectus agens sit intelligentia separata... Sed iste modus dicendi falsus est... Nulla enim substantia creata potentiam habet illuminandi et perficiendi animam; immo secundum mentem *immediate* habet a Deo illuminari sicut in multis locis Augustinus ostendit. »

6. *De reductione artium ad theologiam*, 1. Quaracchi, t. V, p. 320. « Licet autem omnis illuminatio cognitionis interna sit, possumus tamen rationa-

l'Écriture sont les plus élevées, car, par elles, nous montons à Dieu, raison de toutes choses et lumière de vérité (1), en qui repose la certitude de nos jugements (2), sans que toutefois, nous voyions Dieu en son essence et immédiatement (3), comme le prétendent les ontologistes.

L'ensemble des sciences rationnelles, c'est-à-dire la philosophie (4), aussi bien que la sapience proprement dite, qui est la connaissance de Dieu en vue de la piété (secundum pietatem) (5), ont pour but d'édifier la foi, d'honorer Dieu, de régler

---

biliter distinguere, ut dicamus, quod est lumen exterius, scilicet lumen artis mechanicae; lumen inferius scilicet lumen cognitionis sensitivae; lumen interius scilicet lumen cognitionis philosophicae; lumen superius scilicet lumen gratiae et Sacrae Scripturae. Primum lumen illuminat respectu figurae artificialis, secundum respectu formae naturalis, tertium respectu veritatis intellectualis, quartum et ultimum respectu veritatis salutaris. »

1. *Itiner. mentis in Deum*, II, 9. Quaracchi, V, 301-302. « Si enim dijudicatio habet fieri per rationem abstrahentem a loco, tempore et mutabilitate, ac per hoc a dimensione, successione et transmutatione, per rationem immutabilem incircumscriptibilem et interminabilem; nihil autem omnino est immutabile, incircumscriptibile et interminabile nisi quod est aeternum; omne autem quod est aeternum est Deus, vel in Deo; si ergo omnia quaecumque certius dijudicamus per huiusmodi rationem dijudicamus patet, quod, ipse est ratio omnium rerum et regula infallibilis et lux veritatis in qua cuncta relucent infallibiliter... »

2. *Itinerar. mentis in Deum*, III, 3. Quaracchi, V, 304. « Intellectum autem propositionum tunc intellectus dicitur veraciter comprehendere, cum certitudinaliter scit illas veras esse; et hoc scire est scire, quoniam non potest falli in illa comprehensione... scit igitur illam veritatem esse incommutabilem. Sed cum ipsa mens nostra sit commutabilis, illam sic incommutabiliter relucentem non potest videre nisi per aliquam lucem omnino incommutabiliter radiantem, quam impossibile est esse creaturam mutabilem. Scit igitur in illa luce, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. »

3. *Sentent., II*, dist. XXIII, art. II. q. 3. Quaracchi, II, 544. « Unde si quae auctoritates id dicere inveniantur, quod Deus in praesenti ab homine videtur et cernitur, non sunt intelligendae quod videtur in sua essentia sed quod in aliquo effectu interiori cognoscitur... nisi fortassis in his qui rapiuntur... Unde in solo statu gloriae videbitur Deus immediate et in sua substantia... »

4. *In Sent., III*, dist. XXXV, art. unic. quaest. 2. Quaracchi, III, 776. « Quaedam est (Scientia) quae consistit in intellectu pure speculativo; et haec est fundata super principia rationis, et haec est Scientia acquisita de quacumque creatura, sicut scientiae humanae philosophiae. »

5. *In Sent., III*, dist. XXXV, art. unico, q. 1. Quaracchi, III, p. 774. « Communiter accipiendo sapientiam, sic sapientia dicit cognitionem rerum generalem, secundum quod eam definit Augustinus et Philosophus quod « sapientia est cognitio rerum divinarum et humanarum »; et Philosophus in Prima Philosophia dicit quod « sapiens est qui omnia novit, secundum quod convenit. » Alio modo dicitur sapientia minus communiter et sic sapientia dicit cognitionem non quamcumque sed cognitionem sublimem, videlicet rerum aeternarum... et sic etiam dicit Philosophus quod sapientia est « cognitio causarum altissimarum ». Tertio modo dicitur sapientia proprie; et sic nominat cognitionem Dei secundum pietatem... Quarto modo dicitur sapientia magis proprie et sic nominat cognitionem Dei experimentalem; et hoc modo est unum de septem donis Spiritus Sancti, cujus actus consistit in degustando divinam suavitatem... »

les mœurs et d'accorder les consolations de l'union par la charité. Celle-ci devient ainsi la fin intégrale de l'Écriture et de toute illumination d'en haut (1).

Au reste, les sciences rationnelles étant insuffisantes dans les choses divines, il faut recourir à la foi (2).

Le Docteur séraphique définit la foi avec l'épître aux Hébreux : « Argumentum non apparentium » (3) et la considère comme une habitude (habitus) de l'intellect pratique (4). L'objet propre de la foi, autant que l'on appelle objet propre le motif (id quod habet rationem motivi), est la vérité incréée, c'est-à-dire Dieu (5). L'objet auquel la foi s'étend, — son objet matériel, pour parler la langue des manuels de théologie, — c'est aussi bien le vrai incréé que le vrai créé (6). A un point de vue un peu différent, que saint Bonaventure ne précise pas, mais que nous retrouvons clairement marqué chez saint Thomas, l'objet de la foi, c'est encore la vertu complexe (7), puisqu'elle exprime en propositions le vrai, soit créé, soit incréé, dont il vient d'être question, vérité qui est aussi invisible, puisque le lien entre le sujet et le prédicat est imperceptible aux sens (8) et inévident à l'intelligence (9). Ainsi

1. *De Reductione artium ad theol.*, 26. Quaracchi, V, 325. « Et hic est fructus omnium scientiarum ut in omnibus aedificetur fides, honorificetur Deus, componantur mores, hauriantur consolationes, quae sunt in unione sponsi et sponsae, quae fit per caritatem, ad quam terminatur tota intentio sacrae Scripturae, et per consequens omnis illuminatio desursum descendens. »

2. *Sentent. III*, dist. XXIV, art. 2, q. 3. Quaracchi, III, 524. « Valde parum attingit scientia cognitionem divinorum nisi fidei innitatur quia in una et eadem re apertissimum est fidei quod occultissimum est scientiae. »

3. *Sentent. III*, dist. XXIII, art. 1, q. 5. Quaracchi, III, 483, où S. Bonaventure montre que la définition scripturaire (*Hebr.* XI). « Fides est substantia rerum sperandarum et argumentum non apparentium » ne contient ni trop ni trop peu, et distingue la foi des autres vertus. « Dicitur... argumentum non apparentium ut distinguatur ab habitibus aliarum virtutum » *loc. cit.*, p. 485.

4. *Sentent. III*, dist. XXIII, art. 1, q. 2. Quaracchi, III, 475. « Omnibus autem his modis contingit fidem poni in intellectu extenso sive practico secundum varios ipsius fidei status.

5. *Sentent. III*, dist. XXIV, art. 1, q. 2. Quaracchi, III, 513. « Si autem loquamur de objecto fidei secundum propriam acceptionem, prout dicitur objectum, quod habet rationem motivi, sic objectum fidei est Verum increatum. »

6. *Ibid.* « Nam uno modo potest dici objectum fidei circa quod ipsa fides versatur tanquam circa illud quod credit esse verum... Et hoc modo non tantummodo est circa Verum increatum, verum etiam circa verum creatum. »

7. *Sentent. III*, dist. XXIV, art. 1, q. 3. Quaracchi, III, 514 ssq.

8. *Sentent. III*, dist. XXIV, art. 2, q. 1. Quaracchi, III, 518.

9. *Sentent. III*, dist. XXIII, art. 1, q. 1. Quaracchi, III, 472. « Aliter verum est objectum fidei aliter objectum scientiae; scientiae, inquam, objectum est quia est verum visum; fidei autem est objectum quia est verum, verum inquam non visum, sed salutiferum. Quia enim non est visum requiritur ad ipsum cognosdendum alius habitus quam habitus scientiae. »

la foi exclut la science parfaite, celle qui pénètre le fond intime des choses, leur « quod quid est », diraient les Aristotéliciens, mais elle peut s'allier, d'une certaine manière, à la science imparfaite, où rien n'empêche qu'on adhère à une vérité, principalement par foi, secondairement pour des arguments rationnels; c'est le cas pour l'existence de Dieu (1). Cette réponse à la question « Utrum idem possit esse scitum et creditum » déplace plutôt la difficulté qu'elle ne la résout. L'application que Bonaventure fait de sa réponse à l'existence de Dieu, montre son insuffisance.

Par la démonstration naturelle, on sait qu'il y a un Dieu, auteur de la nature; par la foi, on est convaincu; on croit qu'il y a un Dieu auteur de la grâce, un dans sa substance, trine en personnes : le point de vue étant autre, on ne saurait conclure tout uniment que le saint Docteur admet qu'une même vérité, considérée sous un même angle, par un même sujet, peut être pour lui, en même temps, objet de foi et objet de science. Si l'on compare en outre, la science et la foi, non plus au point de vue de l'évidence de leurs énonciations, mais au point de vue de la certitude qu'elles comportent, Bonaventure enseigne que la foi est plus certaine que la science, « certitudine adhaesionis », et moins certaine « certitudine speculationis » (2).

---

1. *Sentent. III*, dist. XXIV, art. 2. q. 3. Quaracchi, III, 522-524. « Si loquamur de scientia apertae comprehensionis, quo modo cognoscitur Deus in patria; sic non compatitur secum fidem, ut simul idem sit scitum et creditum... Si autem loquamur de scientia quae est a manuductione ratiocinationis, sic voluerunt quidam dicere, adhuc esse verum, quod non potest simul stare cum fide... Aliorum vero positio est quod de uno et eodem simul potest haberi scientia manuductione rationationis cum habitu fidei... Et Richardus a Sancto Victore dicit, « quod ad ea quae fidei sunt, non tantum possunt haberi rationes probabiles, sed etiam necessariae, licet eas interdum contingat nos latere »... Ratio autem quare talis scientia simul potest esse cum ipsa fide... est, quia scientia manuductione ratiocinationis, licet aliquam certitudinem faciat et evidentiam circa divina, illa tamen certitudo et evidentia non est omnino clara, quamdiu sumus in via. Quamvis enim aliquis possit rationibus necessariis probare, Deum esse, et Deum esse unum; tamen cernere ipsum divinum esse et ipsam Dei unitatem, et qualiter illa unitas non excludat personarum pluralitatem non potest nisi « per justitiam fidei emundetur »... Et propterea potest dici, quod quando aliquis simul est sciens et credens, habitus fidei tenet in eo principatum; et ideo talis assensu fidei assentit ipsi Veritati propter se, ita quod propter dicit rationem principaliter moventem. Assensu etiam scientiae assentit eidem propter rationem, ita quod propter non dicit rationem, principaliter ipsum moventem... propter se et propter aliud bene possunt se compati ad invicem, ita quod unum sit principale, et aliud sit subserviens... Dicendum quod sicut nihil impedit, unum et idem esse latens et patens, sic nihil impedit, unum et idem secundum alium et alium cognoscendi modum esse infra et supra; et ita scitum et creditum. »

2. *Sent. III*, dist. XXIII, a. 1, q. 4. Quaracchi, III, 481. « Alio modo dicitur scientia cognitio quam quis habet in via; et ista potest esse dupliciter : aut respectu illorum, respectu quorum est fides; aut respectu aliorum cognos-

Aussi la foi est-elle vraiment ce quelque chose d'intermédiaire entre l'opinion et la science dont parle Hugues de Saint-Victor dans une définition célèbre (1).

Quant à la science théologique, elle est une qualité de l'esprit (habitus) à la fois spéculative et pratique, mais surtout pratique (2). Dieu est l'objet de la théologie, parce qu'il en est le *principe radical* à qui l'on rapporte tout; il en est l'objet formel, « quod » des théologiens postérieurs. Le Christ est objet de la théologie, en tant que tout se résume en lui comme en un *tout intégral* qui réunit la nature divine et la nature humaine, l'incréé et le créé. Enfin, à un autre point de vue, est objet de la théologie tout ce qui y est étudié comme ressortissant à la foi, c'est-à-dire les articles de la foi ou, d'un mot, le « credibile » auquel le reste se rapporte comme à un tout universel (totum universale) (3).

D'ailleurs, ce n'est pas le « credibile » comme tel, qui constitue l'objet propre de la théologie sacrée, ce que, dans la suite, on en appelait l'objet formel, « sub quo ». Ce rôle important est réservé au « credibile » en tant qu'il devient intelligible par

---

cibilium. Si respectu illorum, respectu quorum est fides, sic simpliciter loquendo, certior est fides quam scientia. Unde si aliquis philosophorum cognovit aliquem articulorum ratiocinando, utpote Deum esse creatorem, vel Deum esse remuneratorem; nunquam ita certitudinaliter cognovit per suam scientiam, sicut cognoscit verus fidelis per suam fidem. Si autem loquamur de scientia secundum quod est cognitio aliorum cognoscibilium, sic quodam modo certior est fides quam scientia et quodammodo e contrario. Est enim certitudo speculationis et est certitudo adhaesionis... Si loquamur de certitudine adhaesionis sic major est certitudo in ipsa fide, quam sit in habitu scientiae... Si autem loquamur de certitudine speculationis quae quidem respicit ipsum intellectum et nudam veritatem; sic concedi potest quod major est certitudo in aliqua scientia quam in fide. »

1. *Sent.*, *III*, dist. XXIII, art. 1, q. 1. Quaracchi, III, 471. « Dicendum quod fides assignatur quasi medium inter scientiam et opinionem ab Hugone, non quia conficiatur ex illis duobus, sicut medium conficitur ab extremis, sed quia medium locum tenet quantum ad gradum certitudinis; est enim magis certa quam opinio et minus quam scientia. »

Voir la définition de la foi, selon Hugues de S.-Victor, plus haut, p. 74.

2. *Sentent. I*, *Prooemii*, quaest. III. Quaracchi, I, 13. « Unde hic (habitus theologiae) est contemplationis gratia, et ut boni fiamus, principaliter tamen ut boni fiamus. »

3. Pour plus de clarté, il peut être bon de rappeler que le tout intégral contient réellement toutes ses parties quantitatives et ne peut s'énoncer que de leur ensemble. Le tout universel contient ses parties logiquement et peut s'énoncer de chacune d'elles, comme le genre peut s'énoncer de chacune de ses espèces, et l'universel des singuliers dont il exprime la nature abstraite. Cf. à ce sujet ARISTOTE, *IV. Metaphys.*, chap. 26. *Opera*, edit. *Didot*, t. II, p. 531, et S. THOMAE, *Sum. theolog.*, I, quaest. 76, art. 8, in corp.; et I, q. 77, art. 1, ad 1um.

l'emploi du raisonnement. En essayant de préciser ainsi sa pensée, saint Bonaventure distingue, d'une manière formelle et générique, la théologie sacrée, science du « credibile » d'avec la philosophie, dont l'objet est exclusivement le « scibile » (1). En outre, il distingue la science théologique d'avec la foi et d'avec l'Écriture, par un élément de distinction formelle et spécifique, contenu sous le même objet, dit : « sub quo » (2). Il est à remarquer que le grand Docteur franciscain ne semble pas avoir saisi toute la portée de cette distinction formelle entre la théologie et la philosophie, autrement il n'aurait sans doute pas écrit son fameux opuscule « De reductione artium ad theologiam », où la relation des arts et sciences profanes avec la théologie est conçue à la manière augustinienne, en fonction de l'illumination subjective de Dieu.

Ce n'est pas à dire que saint Bonaventure soit hostile à la philosophie. Au contraire, il lui est même positivement sympathique, comme le manifeste la place de choix qu'occupent dans sa théologie les raisonnements philosophiques. Par leur emploi, la théologie sacrée devient science argumentative, 1° pour confondre les adversaires de la religion; 2° pour raffermir les faibles dans la foi; 3° enfin pour délecter les parfaits (3). Mais les ar-

---

1. *Sum. Sentent. I. Prooemii,* quaest. I. Concl. Quaracchi, I, 7. « Subjectum in aliqua scientia vel doctrina tripliciter potest accipi. Uno modo dicitur subjectum in scientia ad quod omnia reducuntur sicut ad principium radicale; alio modo ad quod omnia reducuntur sicut ad totum integrale; tertio modo, ad quod omnia reducuntur sicut ad totum universale... Subjectum ad quod omnia reducuntur ut ad principium est ipse Deus. Subjectum quoque, ad quod omnia reducuntur, quae determinantur in hoc libro, ut ad totum integrum, est Christus prout comprehendit naturam divinam et humanam sive creatum et increatum... Subjectum quoque ad quod omnia reducuntur sicut ad totum universale... est res vel signum: et vocatur hoc signum Sacramentum. Possumus et unico vocabulo nominare et sic est credibile, prout tamen credibile transit in rationem intelligibilis, et hoc per additionem rationis; et hoc modo proprie loquendo, est subjectum in hoc libro. »

2. *Sentent. I. Prooemii,* quaest. I, concl. Quaracchi, I, 8. « Alio modo est credibili objectum virtutis alio modo scientiae. Credibile enim secundum quod habet in se rationem primae veritatis, cui fides assentit propter se et super omnia, pertinet ad habitum fidei; secundum quod super rationem veritatis addit rationem auctoritatis, pertinet ad doctrinam sacrae Scripturae... sed secundum quod supra rationem veritatis et auctoritatis addit rationem probabilitatis, pertinet ad considerationem praesentis libri, in quo ponuntur rationes probantes fidem nostram. »

3. *Sentent. I. Prooemii,* quaest. II. Conclus. Quaracchi, I, 10-11. « Modus enim ratiocinativus sive inquisitivus valet ad fidei promotionem et hoc tripliciter secundum tria genera hominum. Quidam enim sunt fidei adversarii, quidam sunt in fide infirmi, quidam vero perfecti. Modus inquisitivus valet primo ad confundendum adversarios. Unde Augustinus primo *De Trinitate :* Adversus garrulos ratiocinatores elatiores quam capaciores rationibus catholicis et

guments, moyennant lesquels elle atteint ce triple but, pas plus que les miracles et l'autorité des hommes, ne sauraient donner la véritable vertu de la foi, que la seule illumination divine peut nous infuser (1). Les raisons y préparent mais n'en sauraient démontrer la vérité d'une manière nécessitante, sans priver la foi de sa qualité de vertu méritoire (2).

Ces réserves à l'endroit de la puissance de la raison, sont excellentes, mais encore faut-il voir de plus près comment le Docteur séraphique applique ces théories à la théologie. Les premières questions sur Dieu, la connaissance que nous avons de son existence, et surtout de sa trinité, nous seront, pour ainsi dire, une pierre de touche, d'autant plus sensible qu'avec Bonaventure nous avons affaire à un admirateur de Richard de Saint-Victor, auteur d'un célèbre traité : *De Trinitate* (3).

Selon le docteur franciscain, Dieu est infiniment connaissable en soi et le serait aussi pour nous, n'était la faiblesse de notre intelligence (4). Mais, le fait de notre infirmité étant indiscutable,

---

similitudinibus congruis ad defensionem et assertionem fidei est utendum. Secundo valet ad fovendum infirmos. Sicut enim Deus caritatem infirmorum fovet per beneficia temporalia, sic fidem infirmorum fovet per argumenta probabilia. Si enim infirmi viderent, rationes ad fidei probabilitatem deficere et ad oppositum abundare nullus persisteret. Tertio valet ad delectandum perfectos. Miro enim modo anima delectatur in intelligendo quod perfecto fide credit. Unde Bernardus : « Nihil libentius intelligimus, quam quod jam fide credimus. »

1. *Sentent. III*, dist. XXIII, art. 2, q. 2. Quaracchi, III, 491. « Quaedam fides informis est per acquisitionem, quaedam per infusionem. Nam quidam assentiunt veritati auditae moti humana persuasione, utpote propter amorem et reverentiam dicentis, vel propter miracula, vel propter rationes et argumenta; et talis fides est simpliciter acquisita nec dicenda est habere rationem virtutis... Quidam autem assentiunt veritati fidei propter divinam illustrationem sicut illi qui innituntur primae Veritati super omnia et propter se... et in talibus fides est per infusionem. »

2. *Sentent. III*, dist. XXIII, art. 1, q. 1. Quaracchi, III, 472. « Hoc non impedit fidem esse virtutem, quia credit aliqua, quae videntur irrationabilia homini animali, — sunt enim rationabilia homini spirituali —, immo hoc facit ad rationem virtutis, ut credat sine ratione. Si enim crederet per rationem cogentem, illa credulitas non esset voluntaria, sed necessaria et sic non esset virtuosa nec meritoria. »

3. Th. de Régnon, S. J. *Études de Théologie positive sur la Sainte-Trinité*, 2e série, p. 439, Paris, 1892. « (S. Bonaventure) commenta le livre des Sentences, expliquant, défendant le Maître classique. Mais il se déclare le disciple de son émule (Richard de S.-Victor) avec une franchise qui prouve de quelle large manière on comprenait, à cette époque, la liberté des opinions théologiques. »

4. *Sentent. I*, dist. III, p. 1, art. unicus, q. 1. Quaracchi, I, 69. « Deus in se tamquam summa lux est summe cognoscibilis; et tamquam lux summe intellectum nostrum complens, et quantum est de se, esset summe cognoscibilis etiam nobis, nisi esset aliquis defectus a parte virtutis cognoscentis; qui quidem non tollitur perfecte nisi per deiformitatem gloriae. »

il doit suffire à notre raison de démontrer l'existence de Dieu en remontant des effets créés à la cause créatrice (1).

Cette voie, purement rationnelle, ne saurait nous permettre de conclure à l'existence de trois personnes dans l'unité de l'essence divine. Aussi, les philosophes, par leur seule raison, ne sont-ils jamais parvenus à connaître la trinité des personnes, ni même leur pluralité, à moins qu'ils n'aient été éclairés de quelques rayons de foi (2). Cependant, le croyant, renseigné par la foi sur les images de la Trinité dans la nature créée, peut y puiser la connaissance de ce mystère sublime (3).

Saint Bonaventure pousse même plus loin sa confiance aux preuves rationnelles. Outre un argument de convenance (ratio congruitatis), il propose un argument nécessaire (*ratio necessitatis*) qui, prenant pour point de départ les vérités rationnelles de l'infinie béatitude, de l'infinie perfection et de l'infinie simplicité de Dieu, doit démontrer qu'il faut admettre plusieurs personnes en

---

1. *Sentent. I*, dist. III, p. 1, art. unicus, q. 2. Quaracchi, I, 72-73. « Quia relucet causa in effectu et sapientia artificis manifestatur in opere, ideo Deus, qui est artifex et causa creaturae per ipsam cognoscitur... Primus autem gradus quantum ad ascensum ad aspectum praesentiae est in consideratione visibilium, secundus in consideratione invisibilium ut animae vel alterius substantiae spiritualis; tertius est ab anima in Deum, quia « imago ab ipsa veritate formatur et Deo immediate conjungitur. »

2. *Sentent. III*, dist. XXIV, art. 2, q. 3. Quaracchi, III, 524. « Licet enim sempiterna virtus et Divinitas nosci possit per scientiam acquisitam vel etiam innatam in se; tamen prout comparatur ad pluralitatem personarum... omnino supra rationem est et supra scientiam. Si quis enim judicio rationis et scientiae innitatur, nequaquam crederet possibile, quod summa Unitas secum compatiatur pluralitatem personarum... »

Sentent. I, dist. III, art. unic., q. 4. Quaracchi, I, 76. « Pluralitas personarum cum unitate essentiae est proprium divinae naturae solius, cujus simile nec reperitur in creatura nec potest reperiri nec rationabiliter cogitari; ideo nullo modo trinitas personarum est cognoscibilis per creaturam, rationabiliter ascendendo a creatura in Deum. Sed licet non habeat omnino simile habet tamen aliquo modo quod creditur simile in creatura. Unde dico, quod philosophi nunquam per rationem cognoverunt personarum trinitatem nec etiam pluritatem, nisi haberent aliquem habitum fidei, sicut habent aliqui haeretici; unde quae dixerunt, aut locuti sunt non intelligentes, aut fidei radio illustrati. Est alia trinitas appropriatorum, scilicet unitatis, veritatis et bonitatis, et hanc cognoverunt, quia habet simile. »

3. *Sentent. I*, dist. III, p. II, art. 2, q. 3. Quaracchi, I, 93. « Possunt etiam ista (mens notitia, amor) trahi ad Deum ratione proprietatum... et sic ducunt in cognitionem Trinitatis quoad propria. Sed ista ponere vel intelligere in Deo potest fides sed non ratio; et ita perfecta cognitio imaginis non habetur nisi a fide. Unde bene concedendum est, quod imago perfecte cognita ut imago, ducit in cognitionem trinitatis non autem simpliciter. Ad illud quod objicitur de imagine, dicendum quod est cognoscere animam secundum id quod est; et cognitio ista est rationis; vel secundum quod est imago; et cognitio ista est solius fidei. »

Dieu (1), et ni plus ni moins que trois (2). Oublieux de la sage réserve qu'on lui a vue plus haut, le saint Docteur semble ainsi enseigner, à la suite de Richard de Saint-Victor, et de l'école théologique néo-platonicienne, qu'en réalité la Trinité peut se démontrer par la seule raison, une fois que la révélation a rendu attentif à ce problème, comme elle a dû suggérer aux philosophes l'hypothèse de la création « ex nihilo », avant que ceux-ci aient pensé d'en entreprendre la véritable démonstration philosophique.

Il est temps de conclure. Un mot résume notre impression d'ensemble : Bonaventure est resté fidèle à la tradition augustinienne. Il l'est resté notamment sur le rôle important qu'il accorde à l'illumination subjective et par ses hésitations dans la délimitation pratique de la raison d'avec la foi, de la philosophie d'avec la théologie ; bien qu'il en ait signalé le principe formel de distinction. De là aussi, en matière trinitaire, une inconséquence fréquente chez les théologiens néo-platoniciens. Après avoir déclaré que la Trinité excède la portée de la raison humaine, Bonaventure s'efforce néanmoins de démontrer rationnellement la nécessité de trois personnes en Dieu, et de trois seulement.

Enfin, il faut remarquer que, si le Docteur séraphique doit ses principales doctrines et son onction mystique à l'inspiration augustinienne, il est redevable à Aristote de plusieurs progrès doctrinaux et de grandes qualités de clarté et de méthode qui le mettent aisément au-dessus des théologiens antérieurs, sans toutefois lui faire atteindre à l'érudition et à la vigueur philosophiques d'Albert le Grand, ni surtout au génie systématique de saint Thomas d'Aquin.

---

1. *Sentent. I*, dist. II, art. unicus, q. 2. Quaracchi, I, 54. « Ratione simplicitatis essentia est communicabilis et potens esse in pluribus. Ratione primitatis persona nata est ex se aliam producere; et voco hic primitatem innascibilitatem, ratione cujus, ut dicit antiqua opinio, est fontalis plenitudo in Patre ad omnem emanationem... ratione perfectionis ad hoc est apta et prompta; ratione beatudinis et caritatis voluntaria. Quibus condicionibus positis, necesse est ponere personarum pluralitatem. »

2. *Sentent. I*, dist. II, art. unic., q. 3. Quaracchi, I, 57. « Dicendum quod sicut fides catholica dicit, ponere est tantum tres personas, non plures nec pauciores. Et ad hoc sumitur ratio necessitatis et congruitatis. Ratio utique necessitatis, quare non possunt esse pauciores quam tres, est summa beatitudo et summa perfectio. Nam summa beatitudo exigit dilectionem et condilectionem; summa perfectio duplicem emanationem, scilicet naturae, et liberalitatis; et ad hoc ad minus exiguntur tres personae — item ratio necessitatis quare non possunt esse plures est summa simplicitas quae non patitur personas distingui, nisi secundum modos emanandi; et iterum principalis facunditas, quae non permittit personam producere aliquo genere emanationis, nisi secundum rationem intelligendi sit prior illo. » Pour plus de détails sur la théologie trinitaire de S. Bonaventure, voir : De Regnon, *op. cit.*, p. 435.

CHAPITRE V

ROGER BACON (1210/1215 — 1292/94).

La science du XIIIe siècle, si elle est, à différents points de vue, surtout déductive et théologique, ne l'est cependant pas exclusivement. Dans la foule des clercs, il s'en rencontra que le goût de l'observation, l'universelle curiosité, la superstition même, ou tous ces motifs à la fois, poussèrent à délaisser l'étude de la métaphysique et de la théologie pour s'adonner plus complètement aux sciences naturelles ou aux mathématiques (1).

En raison de l'état ecclésiastique auquel ils appartenaient, en raison aussi du temps où ils vivaient, ces hommes ne purent s'empêcher de faire l'une ou l'autre incursion sur le domaine théologique et d'y introduire des habitudes d'esprit que nous appellerions « positives ». Le représentant le plus typique de cette « science positive » du XIIIe siècle est, sans conteste, le franciscain Roger Bacon (2).

---

1. F. Picavet. *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, p. 224. « On sait que les pratiques techniques atteignent une grande perfection. Ce qu'on sait moins, c'est que le XIIIe siècle marque une époque importante dans l'histoire des sciences expérimentales, que Roger Bacon n'est pas une apparition isolée ou une exception. D'abord il y a toute une école d'Alchimistes qui font les expériences indiquées par les anciens, et en imaginent de nouvelles. »

2. Bacon. Fr. Rogeri *Opera quaedam hactenus inedita*, vol. I, containing, 1) *Opus tertium*, 2) *Opus minus*, 3) *Compendium philosophiae*, edited by J. S. Brewer, London, 1859. — Bacon Roger. *The opus majus of Roger Bacon*, edited with introduction and analytical table by John-Henry Bridges, 2 vol. Oxford, 1897. — E. Carles. *Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines*. Paris, 1861. — K. Werner. *Die Psychologie, Erkenntniss-u. Wissenschaftslehre des R.-Baco. Sitzungsberichte der philos. hist. Classe der Akademie der Wissensch.* Wien. Bd. 93. Wien, 1879, p. 467 ssq., et du même auteur : *Die Kosmologie u. allgem. Naturlehre des Roger Baco. Ibid.* Bd. 94. — Felder, P. Dr. Hilarin, o. cap. *Geschichte der wissenschaftl. Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13 Jahrh.* Freiburg, Br. 1904, passim, et assez longuement. Pohl Carl. *Das Verhältniss der Philosophie zur Theologie bei Roger Baco* (Dissertation). Neustrelitz, 1893. — Zöckler. Article *Roger Bacon in Realencyclopädie für protest. Theolog. u. Kirche*, 3e Aufl. Bd. II, 344-346. Leipzig. — G. Delorme. Article *R. Bacon* in *Dictionnaire de Théologie catholique de* Vacant-Mangenot, t. II. Paris, 1905, où l'on trouvera une bibliographie très abondante. — P. Hadelin. *Une théorie intuitioniste de la connaissance au XIIIe siècle. Revue Néo-scolastique*, XIIIe année, no 4, nov. 1906, p. 371-391.

Né en Angleterre, entre 1210 et 1215, Roger Bacon fut l'élève de Robert Grossetête, métaphysicien, mathématicien et grammairien, et de Guillaume de Marisco, célèbre alchimiste (1). A Paris, il entendit l'enseignement de Guillaume d'Auvergne sur l'intellect agent (2) Dans l'ordre des Frères Mineurs, où il entra vers 1240, ses connaissances en sciences naturelles et en langues lui valurent une grande célébrité, mais aussi de dures persécutions, jusqu'à l'emprisonnement, « propter novitates suspectas » (3). Il mourut à Oxford en 1292 ou 1294. Ses œuvres principales sont : l'*Opus majus*, l'*Opus minus*, l'*Opus tertium*, le *Compendium philosophiae* et le *Compendium theologiae* (4).

Pour comprendre l'œuvre de Roger Bacon, il faut toujours se souvenir du caractère passionné de son auteur qui se fait jour en maintes exagérations et inexactitudes. Dédaigneux de l'opinion publique (5), des juristes (6), des théologiens de son temps, fussent-ils Franciscains ou non (7), il n'accorde sa confiance qu'à Aristote, au plus grand des philosophes (8), et à ses deux com-

---

1. CHARLES. *Op. cit.*, p. 7.

2. *Opus. tertium*, XXII, BREWER, 74.

3. BRIDGES, *op. cit.*, I, XX.

4. Le *Compendium Theologiae* est publié partiellement par CHARLES, *op. cit.* Appendice.

5. *Compend. studii. philos.* III. BREWER, p. 416. « Sed sensus vulgi pessimus est. Nam semper a principio mundi vulgus fuit divisum a sensu sanctorum et philosophorum et reliquorum sapientum. Et omnes sapientes contempserunt vias vulgi nec communicaverunt vulgo arcana sapientiae, quia vulgus haec capere non potest, sed deridet, et abuteretur in sui et sapientum dispendium et gravamen. Quia non sunt margaritae sapientiae spargendae inter porcos. »

6. *Compend. studii philos.* IV. BREWER, p. 418. « Quia autem perversi juristae destruunt studium sapientiae manifestum est... »

7. *Compendium. studii philos.* VI. BREWER, p. 433. « Sed moderni omnes praeter paucos despiciunt has scientias... et maxime theologi isti novi, scilicet pueri duorum ordinum, ut solatium suae imperitiae habeant, et suas ostendant coram multitudine stulta vanitates... Hae vero scientiae sunt istae : scientia linguarum sapientialium, mathematica, perspectiva, alkimia, scientia experimentalis... scientia linguarum sapientialium... cujusmodi sunt Graecum, Hebraeum, Arabicum et Chaldaeum. » — *Compendium. studii philos.* BREWER, 426. « Albertus et Thomas... facti sunt magistri in theologia et philosophia, antequam fuerunt discipuli; et ideo regnat apud eos error infinitus, licet non appareat propter causas certas, Deo permittente et diabolo. » Cf. aussi *Opus minus.* BREWER, p. 325-327. Sur le cas que Roger Bacon fait du Franciscain Alexandre de Halès, voir plus haut, p. 106, note 2.

8. *Opus majus.* Pars. I, cap. 9, BRIDGES, I, p. 45. « Et Maximus Aristoteles... » — *Opus majus.* Pars. II, cap. 13, BRIDGES, I, p. 55. « Hic omnium philosophorum magnorum testimonio praefertur philosophis et philosophiae adscribendum est id quod ipse affirmavit, unde nunc temporis autonomastice Philosophus nominatur, in auctoritate philosophiae, sicut Paulus in doctrina sapientiae sacrae apostoli nomine intelligitur. »

mentateurs arabes, Avicenne et Averroès (1). Platon (2) ne vient qu'en dernier lieu. D'ailleurs, cette confiance aux philosophes est tempérée par un sage examen de leurs opinions (3), toujours perfectibles (4), et par la considération que leurs traducteurs ont souvent défiguré leurs pensées. A cette occasion, Bacon se laisse entraîner à de violentes et injustes diatribes contre les traducteurs d'Aristote (5), particulièrement contre Guillaume de Moerbecke (6), dont l'érudition moderne a si hautement reconnu la science et l'exactitude (7).

Ces quelques notes peuvent suffire pour dépeindre l'homme au caractère passionné et indépendant que fut Bacon. Pour le connaître davantage, examinons ses doctrines. Ici, nous n'avons

---

1. *Opus majus.* Pars V. *Perspectivae, I.* Dist. 1, cap. 5, BRIDGES, II, p. 10. « Quoniam ubique Avicenna fuit perfectus imitator et expositor Aristotelis atque dux et princeps philophiae post eum... sententiae Avicennae quae plana et perfecta est adhaerendum est. » — *Opus majus.* Pars. I, cap. X. BRIDGES, I, 20. « Scimus enim quod temporibus nostris Parisiis diu fuit contradictum, naturali philosophiae et metaphysicae Aristotelis per Avicennae et Averrois expositores, et ob densam ignorantiam fuerunt libri eorum excommunicati, et utentes eis per tempora satis longa. Cum igitur haec ita se habent, et nos moderni approbamus viros praedictos tam philosophos quam sanctos; et scimus quod omnis additio et cumulatio sapientiae quas dederunt, sunt dignae omni favore... »

2. *Opus majus.* Pars. II, cap. 12. BRIDGES, I, p. 53. « Et iste Plato omnibus philosophis antefertur secundum sanctos, quoniam ejus libri ad eorum manus devenerunt, et quia sententias de Deo pulchras et de moribus et de vita futura multa conscripsit quae sacrae Dei sapientiae multum concordant. »

3. *Opus. maj.* Pars I, cap. 7. Edit. BRIDGES, I, 15, 16. « Non oportet nos adhaerere omnibus quae audimus et legimus, sed examinare debemus districtissime sententias majorum, ut addamus quae eis defuerunt et corrigamus quae errata sunt, cum omni tamen modestia et excusatione. »

4. *Opus. maj.* Pars I, cap. VI. BRIDGES, I, 14. « Nam semper posteriores addiderunt ad opera priorum, et multa correxerunt et plura mutaverunt sicut maxime per Aristotelem patet, qui omnes sententias praecedentium discussit. Et etiam Avicenna et Averroes plura de dictis ejus correxerunt... Et Averroes maximus post eos, in multis redarguit Avicennam... »

5. Les traductions d'Aristote sont si mauvaises, au jugement de Bacon, que s'il le pouvait, il les brûlerait toutes. — *Compendium studii. philos.* VIII. BREWER, p. 469. « Si enim haberem potestatem super libros Aristotelis ego facerem omnes cremari; quia non est nisi temporis amissio studere in illis, et causa erroris et multiplicatio ignorantiae ultra id quod valeat explicari. Et quoniam labores Aristotelis sunt fundamenta totius sapientiae ideo nemo potest aestimare quantum dispendium accidit Latinis, quia malas translationes receperunt philosophi. »

6. *Ibid.*, p. 472. « Willielmus Flamingus qui nihil novit dignum neque in scientiis neque in linguis; tamen omnes translationes factas promisit immutare et novas cudere varias. Sed eas vidimus et scimus esse omnino erroneas et vitandas. »

7. Voir plusieurs témoignages modernes en faveur des traductions de Guillaume de Moerbecke. MANDONNET. *Siger de Brabant*, p. 54, note 3.

rien à dire du naturaliste ni du philologue : nous interrogeons Bacon philosophe et théologien, puisqu'aussi bien, lui-même s'est préoccupé de ces sortes de questions, et qu'il s'est demandé notamment quelles sont les relations de la philosophie avec la théologie (1) et quelle y est l'utilité des mathématiques (2). Malgré sa critique indépendante des théologiens franciscains, Roger Bacon soutient en philosophie et en théologie les doctrines caractéristiques de l'augustinisme : l'illumination subjective, et conséquemment l'absence de distinction formelle entre la science et la foi, la prééminence du bien sur le vrai (3), la matière spirituelle (4), l'identité de l'âme et de ses puissances. La philosophie n'a qu'un but, celui d'expliquer les natures et les propriétés des choses (5). Trois voies y conduisent : l'expérience, la raison, l'autorité. L'autorité ne donne que la croyance, la crédulité (credulitatem) et non l'intelligence; la raison, non instruite par l'expérience, ne peut jamais distinguer le sophisme de la démonstration véritable; seule l'expérience permet d'atteindre le savoir avec certitude et sans aucune obscurité (6). L'expérience elle-même est double : l'une par les sens externes, c'est l'expérience humaine, philosophique; l'autre, par l'illumination intérieure de Dieu, par laquelle on atteint aussi bien le monde des esprits que celui des corps. Cette illumination serait à sept degrés, dont le moindre est la philosophie (illuminationes pure scientiales (7).

---

1. *Operis maj.* Pars secunda : Philosophiae cum Theologia affinitas.

2. *Operis maj.* Pars quarta : Mathematicae in divinis utilitas.

3. *Opus. maj.* Pars II, cap. 17. BRIDGES, I, p. 62. « Apud Christianos philosophantes scientia moralis proprie et perfecte est theologia, quae super majorem philosophiam infidelium addit fidem Christi, et veritates quae sunt proprie divinae. »

4. CHARLES, *op. cit.*, p. 173 ssq.

5. *Opus. maj.* Pars. II, cap. 8. BRIDGES, I, p. 43. « Sed tota philosophiae intentio non est nisi rerum naturas et proprietates evolvere... »

6. *Compendium studii. philos.*, cap. I, BREWER, p. 397. « Et ut certitudinaliter sine dubitatione, et plane sine obscuritate, tradatur sapientia, quod impossibile est fieri sine experientia. Quia licet per tria sciamus, videlicet per auctoritatem, et rationem et experientiam, tamen auctoritas non sapit nisi detur ejus ratio, nec dat intellectum sed credulitatem; credimus enim auctoritati, sed non propter eam intelligimus. Nec ratio potest scire an sophisma vel demonstratio, nisi conclusionem sciamus experire per opera, ut inferius in scientiis experimentalibus demonstrabo. Nihil tamen nisi minimum et indignum servatur de hoc modo in studio sapientiae... »

7. *Opus. maj.* Pars VI, cap. 1. BRIDGES, II, p. 169-171. « Sed duplex est experientia; una per sensus exteriores et sic experimenta ea, quae in coelo sunt per instrumenta ad haec facta, et haec inferiora per opera certificata ad visum experimur... Et haec experientia est humana et philosophica... sed haec experientia non sufficit homini, quia non plene certificat de corporalibus prop-

Bacon approuve (1) saint Augustin de déclarer que nous ne connaissons aucune vérité si ce n'est la vérité incréée et ses règles éternelles (2). Ainsi la philosophie est ramenée à la Sagesse divine qui illumine nos intelligences (3). Au reste, c'est ainsi qu'historiquement les choses se sont passées : Bacon l'assure. Dieu lui-même a révélé toute la philosophie aux patriarches et aux prophètes, qui l'ont transmise aux païens, dont les meilleurs, Pythagore, Socrate, Platon, Aristote, ont été favorisés, par surcroît, d'illuminations spéciales (4).

Prenant position dans les controverses scientifiques de son temps, Bacon identifie l'intellect agent qui illumine nos âmes, avec Dieu, soleil de notre intelligence. Ainsi le Docteur franciscain

---

ter suam difficultatem, et de spiritualibus nihil attingit. Ergo oportet quod intellectus hominis aliter juvetur, et ideo sancti patriarchae et prophetae, qui primo dederunt scientias mundo, receperunt illuminationes interiores. Et similiter multi post Christum fideles. Nam gratia fidei illuminat multum et divinae illuminationes non solum in spiritualibus, sed corporalibus et scientiis philosophiae; secundum quod Ptolemaeus dicit in Centilogio quod duplex est via deveniendi ad notitiam rerum, una per experientiam philosophiae, alia per divinam inspirationem, quae longe melior est, ut dicit. Et sunt septem gradus hujus scientiae interioris, unus per illuminationes, pure scientiales. Alius gradus consistit in virtutibus. Nam malus est ignorans, ut dicit Aristoteles... » — Ce texte montre comment Bacon fait converger l'expérience du naturaliste et l'expérience religieuse que constitue l'illumination subjective. Ainsi se dissipe l'opposition que M. C. Pohl croit relever contre Bacon, défenseur de la méthode expérimentale et Bacon théologien. (C. Pohl. *Das Verhältniss der Philos. zur Theologie bei R. Bacon*, p. 12).

1. *Opus. maj.* Pars II, cap. 9. Bridges, I, p. 45. « Nam impossibile fuit homini ad magnalia scientiarum et artium devenire per se, sed oportet quod habuerit revelationem. »

2. *Opus. maj.* Pars II, cap. 5. Bridges, I, p. 41.

3. *Opus. maj.* Pars II, cap. 6. Bridges, I, p. 41. « Tertia causa, propter quam sapientia philosophiae reducitur ad divinam, est quia non solum mentes eorum illustravit Deus ad notitiam sapientiae acquirendam, sed ab eo ipsam habuerunt et eam illis revelavit. »

4. *Opus. tertium.* cap. XXIV. Brewer, 79-80-81. « Deinde probo quod tota sapientia philosophiae data est a Deo, quia sancti patriarchae et prophetae a principio mundi eam receperunt a Deo; quibus Deus dedit longitudinem vitae; et haec est valde notanda consideratio. Nam ut probem quod sancti primo habuerunt philosophiam et sapientiam totam antequam philosophi infideles, revolvo totum tempus a principio mundi, discurrens per omnes aetates et saecula ut inveniam quando primo fuerunt singuli qui aliquem titulum sapientiae habuerunt... Certe nec Salomon, nec Adam maximus, nec aliquis; sed Deus ipse revelavit legem suam sanctis, et philosophiam, propter intellectum legis, et extensionem et probationem, et promulgationem, et defensionem; et hi sancti scripserunt libros philosophiae omnes... et ab his tunc philosophi habuerunt omnem sapientiam, sicut Aristoteles, dominus philosophorum, confitetur in libros Secretorum... Nam si una muliercula (Sibylla) potuit haec a Deo recipere, multo fortius et rationabilius est quod viri tam boni et tam sapientes, sicut Pythagoras et Socrates, et Plato et Aristoteles, et alii zelatores maximi sapientiae, receperunt a Deo speciales illuminationes quibus intellexerunt multa de Deo et salute animae forsan magis propter nos Christianos quam propter eorum salutem. »

semble tomber d'accord avec les Averroïstes sur l'unicité de l'intellect agent. En réalité, son interprétation de cette doctrine est toute différente de celle des averroïstes. Selon ceux-ci, l'intellect agent unique est seul incorruptible, tandis que l'intellect possible est une puissance distincte de l'âme, et corruptible avec elle. Bacon, au contraire, enseigne l'identité de l'intellect possible avec l'âme spirituelle et incorruptible (1).

Grâce aux révélations divines, toutes les sciences se ramènent à la théologie. Celle-ci, comprise tout entière dans l'Écriture expliquée par le droit canonique, est la science parfaite qui domine et contient toutes les sciences (2). Cela est si vrai que la philosophie, inutile en elle-même, n'a d'autre raison d'être que de s'associer à la théologie et de se faire absorber par elle en une seule sapience (3).

Il en est donc de même de chacune de ses parties, par exemple des mathématiques : quelque importance que Bacon leur assigne (4), il n'hésite pas à les déclarer de nulle valeur, si elles ne sont appliquées à la théologie (5).

---

1. *Opus. tertium*, XXIII. BREWER, p. 74. Voir l'exposé de cette question avec textes à l'appui chez MANDONNET. *Siger de Brabant*, p. 257 ssq. — Il est à remarquer qu'Avicenne, dont Bacon fait tant de cas, concilie lui aussi la doctrine de l'intellect agent séparé avec celle de la spiritualité (STÖCKL. *Gesch. der Phil. des Mittelalt*, II, 43 ssq.) et de l'immortalité de l'âme individuelle. (STÖCKL, *loc. cit.*, p. 53 ssq. — et CARRA DE VAUX. *Avicenne*, p. 233 ssq. Paris, 1900.

2. *Opus. maj.* Pars II, cap. I. BRIDGES, I, 33. « Est una scientia dominatrix aliorum ut theologia, cui reliquae penitus sunt necessariae, et sine quibus ad effectum pervenire non potest; virtutem in suum jus vindicat, ad cujus nutum et imperium ceterae jacent; una tamen est sapientia perfecta, quae in sacra scriptura totaliter continetur per jus canonicum et philosophiam explicanda. »

3. *Opus. maj.* Pars II, cap. 14. BRIDGES, I, p. 56. « Nos Christiani debemus uti philosophia in divinis et in philosophicis multa assumere theologica, ut appareat quod una sit sapientia in utraque relucens. Quam necessitatem voluero certificare non solum propter unitatem sapientiae sed... ut non sit mirum quod in philosophia tangam sacratissimas veritates, quoniam philosophis Deus concessit multas sapientiae suae veritates. Oportet igitur ut trahatur philosophiae potestas ad sacram veritatem quantum possumus; nam valor philosophiae aliter non lucescit. Nam philosophia secundum se nullius utilitatis est. Philosophi vero infideles damnati sunt. »

4. *Opus. maj.* Pars IV, distinctio I, cap. I. BRIDGES, I, 97. « Et harum scientiarum porta et clavis est mathematica, quam sancti a principio mundi invenerunt, ut ostendam, et quae semper fuit in usu omnium sanctorum et sapientum prae omnibus aliis scientiis. Cujus negligentia jam per triginta vel quadraginta annos destruxit totum studium Latinorum. »

5. *Opus. maj.* Pars. IV. *Mathematicae in divinis utilitas.* BRIDGES, I, 175. « Et hoc magis considerandum quia humana nihil valent nisi applicentur ad divina. Cum igitur ostensum sit quod philosophia non potest sciri nisi sciatur mathematica, et omnes sciant quod theologia non potest sciri nisi sciatur philosophia, necesse est ut theologus sciat mathematicam... Praeterea nos

Les seuls motifs de crédibilité que Bacon puisse invoquer comme préliminaires de la foi et de la théologie ainsi conçues, ce sont les miracles (1) et les témoignages des philosophes païens, chez lesquels on trouve les principales vérités chrétiennes, telles que l'existence de Dieu, sa Trinité, la Création « ex nihilo » et bien des allusions à Notre-Seigneur et à la Vierge Marie (2). Aussi est-ce avec beaucoup d'à-propos qu'un fin critique a comparé ces procédés de Bacon à ceux des vieux apologistes du IIe siècle (3). « C'est dire qu'en philosophie et en théologie, contrairement à ce qu'on pourrait imaginer, Bacon est en retard sur le mouvement intellectuel de son siècle » (4).

Ce jugement qui paraît sévère, mais qui a été porté par le médiéviste distingué qu'est le P. Mandonnet, se vérifie particulièrement, ce semble, pour le problème des rapports entre la foi et la science. Plus que tout autre augustinien du moyen âge, Bacon supprime ce problème, en brouillant les deux ordres de connaissances, le naturel et le surnaturel, par sa théorie néo-platonicienne de l'illumination.

---

vidimus, quod sensus litteralis stat in cognitione naturarum et proprietatum creaturarum, ut per convenientes aptationes et similitudines eliciantur sensus spirituales... Quapropter oportet theologum scire optime creaturas. Sed ostensum est, quod sine mathematica sciri non possunt. Ergo mathematica omnino est necessaria sacrae scientiae. »

1. *Opus. maj.* Pars II, cap. 16. Bridges, I, p. 62. « Persuasio autem fidei necessaria est; sed non potest hoc esse nisi duobus modis, aut per miracula quae sunt supra fideles et infideles, de quibus nullus potest praesumere; aut per viam communem fidelibus et infidelibus; sed hoc non est nisi per philosophiam. »

2. *Opus. maj.* Pars. II, cap. 14. Bridges, I, p. 57. « Nam omnia reducunt ad Deum, sicut exercitus ad principem, inferentes de angelis et aliis multis, quoniam principales articuli fidei reperiuntur in eis. Nam ut in Moralibus exponetur, Deum esse docent, et quod sit unus in esse, infinitae potentiae et sapientiae et bonitatis, trinis in personis, Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus, qui omnia creavit ex nihilo; et de Domino Jesu Christo, et de beata Virgine multa tangunt. » — *Opus. maj.* Pars VII. *Philos. moralis.* Pars. I. Bridges, II, 228-229. « Dico igitur quod Moralis Philosophia primo explicat de Deo Trinitatem... Potuit autem Metaphysicus satis docere quod Deus est, et quod naturaliter cognoscitur... et quod est trinus. Sed quomodo ibi sit Trinitas non potuit ad plenum explicare et ideo hic est hoc verificandum. »

3. M. Jacquin, O. P. *Revue d'Histoire ecclésiastique*, de Louvain, 15 avril 1905, p. 442.

4. *Siger de Brabant*, p. 260.

CHAPITRE VI

L'Averroïsme Latin : SIGER DE BRABANT (1281-1284).

L'Averroïsme latin fit sa première apparition dans le milieu scolaire de Paris, après 1250. Assez faible, à en juger par l'allure très pacifique du traité d'Albert le Grand, *De unitate intellectus contra Averroem*, 1556 (1), ce mouvement prit rapidement de l'extension, et quinze ans plus tard saint Thomas « s'adressera aux averroïstes sur un ton et avec des allusions qui ne permettent pas de doutes sur la réalité de l'enseignement qu'il combat » (2).

Quel était cet enseignement, particulièrement sur les rapports mutuels entre la raison et la foi ? La réponse à cette question est assez malaisée, en raison des renseignements peu explicites et délicats à interpréter que fournissent les écrits connus des averroïstes latins du XIIIe siècle. L'interprétation, il est vrai, en est singulièrement facilitée par la connaissance plus précise des doctrines de leur maître, Averroès. Une courte esquisse de la théorie de ce philosophe sur les rapports entre la raison et la foi servira donc d'utile introduction à l'enseignement de l'Averroïsme latin sur le même sujet. Ainsi le maître arabe expliquera son disciple latin, Siger de Brabant.

Averroès (1126-1198) est un admirateur enthousiaste d'Aristote (3) ; mais, comme les philosophes arabes qui l'ont précédé — Alfarabi, Avicenne, Avempace, Abubacer, — il subit, lui aussi, quoi qu'il en ait, l'influence néo-platonicienne que les traducteurs

1. P. Mandonnet, O. P. *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle. Étude critique et documents inédits.* Fribourg (Suisse), 1899, p. LXXII. — Dans notre exposition des doctrines de Siger de Brabant nous ferons un large usage de cet ouvrage fondamental sur la matière, aussi bien que pour la connaissance de tout le XIIIe siècle philosophique.

2. *Ibid.*, p. LXXIII.

3. *De Anima.* L. III, apud. Ueberweg-Heinze, *op. cit.*, II, 251. « Aristoteles est regula et exemplar, quod natura invenit ad demonstrandam ultimam perfectionem humanam. Aristotelis doctrina est summa veritas, quoniam ejus intellectus fuit finis humani intellectus. Quare bene dicitur, quod fuit creatus et datus nobis divina providentia ut sciremus, quidquid potest sciri. » Cf. *In I Physic., Prooemio.* Ed. latina, t. V, pag. 2.

et philosophes syriens avaient transmise à leurs élèves arabes. Cela explique l'énergie avec laquelle Averroès prend position dans l'interprétation d'une doctrine obscure du traité de l'âme d'Aristote (1) : le commentateur arabe y lit la théorie fameuse de l'intellect agent unique et séparé. Cette théorie qu'on peut soupçonner avec raison d'avoir des attaches avec la doctrine néo-platonicienne de l'illumination, enseigne qu'un intellect agent unique, extérieur aux hommes, entre en union avec l'intellect possible — le seul qu'ils possèdent — conditionnant et produisant ainsi chacun de leurs actes d'intelligence. Les conséquences naturelles de cette théorie, — négation de l'immortalité et de la liberté de l'âme individuelle, — aussi bien que l'affirmation, certainement aristotélicienne, de l'éternité du monde, mirent Averroès en opposition avec l'orthodoxie musulmane. Il ne faudrait cependant pas croire qu'il voulût lui-même cette opposition. Bien au contraire. Quoi qu'il enseignât, il prétendit toujours rester dans les limites du Coran, qu'il n'attaqua jamais, si ce n'est dans certains de ses interprètes théologiens (2). Le Coran, dit-il, est la vérité, aussi bien que les conclusions de la spéculation démonstrative.

Il ne saurait donc y avoir contradiction, car la vérité ne peut contredire à la vérité. Si le Coran parle d'une vérité démontrée et concorde avec elle, il n'y a pas de difficulté. S'il la contredit, c'est qu'il faut interpréter la lettre du Coran conformément aux enseignements de la philosophie (3).

---

1. La doctrine du νοῦς ποιητικὸς au chap. Ve du IIIe livre de l'âme.

2. *Averroes Philosophie u. Theologie*, aus dem Arabischem übersetzt von Marcus Jos. Müller. München, 1875. — *Harmonie der Religion u. Philosophie*, p. 5. — Asin y Palacios, Miguel. *El averroismo teologico de Sto Tomas de Aquino* (Extracto del *Homenaje a D. Francisco Codera*); Zaragoza, 1904, p. 303. « Los attaques de Averroes van, pues, dirigidos, no contra el texto... sino contra los téologos que inferian de la palabra divina tesis para el absurdas e irracionales. »

3. *Harmonie der Relig. u. Philos., loc. cit.*, p. 7. « Da diese religiösen Gesetze Wahrheit sind und zu der Speculation auffordern, welche, zur Erkenntniss der Wahrheit führt, so wissen wir Moslimen positiv, dass die demonstrative Speculation sicht zu einem Widerspruch zu dem im Gesetz... Enthaltenen führt, denn die Wahrheit kann der Wahrheit nicht widersprechen; im Gegentheil, sie stimmt mit ihr überein und legt Zeugniss von ihr ab. Da dieses sich so verhält,... kann bloss folgende Alternative eintreten; von diesem Ding schweigt das Gesetz oder es gibt davon Kunde. Schweigt es darüber, so ist hier kein Widerspruch... Wenn aber die Religionsquelle davon spricht so wird der äusserliche Wortlaut mit dem wozu die Demonstration in diesem Betreff führt, übereinstimmen oder nicht. Stimmt er überein so ist weiter nichts zu sagen. Ist er im Widerspruch so wird eine Interpretation gesucht. » — Le même texte est cité par Asin y Palacios, *op. cit.*, p. 295 ssq.

Aussi, ce sont les philosophes, « les gens de l'interprétation évidente » (1) qui ont la foi la plus parfaite. Dieu les a appelés : « ceux qui croient en lui ». Ils ont la foi « par excellence », parce qu'ils l'ont au moyen de la démonstration (2). Quant à la masse, incapable de science et d'interprétation, elle doit s'en tenir à la lettre du Coran; lui communiquer l'interprétation, ce serait l'inciter à l'incroyance (3). Cette théorie de l'interprétation, qui aboutit à une foi *évidente* pour le savant et laisse le peuple dans l'ignorance de la foi littérale, prend justement le contre-pied de l'enseignement de saint Thomas sur la foi, essentiellement inévidente et indémontrable. Cela suffit pour différencier foncièrement les doctrines thomistes et les doctrines averroïstes sur les rapports entre la science et la foi, quoi qu'en dise l'ingénieux opuscule de M. Asin y Palacios (4). D'ailleurs, la doctrine averroïste ressemblerait singulièrement à un rationalisme déguisé et aristocratique, si d'autres passages d'Averroès n'affirmaient l'existence de vérités absolument inconnaissables à la raison naturelle (5). En principe, Averroès n'est donc pas un rationaliste, à moins qu'on admette que les mesures persécutrices de l'orthodoxie musulmane, lui aient arraché quelques déclarations de principe

1. *Harmonie der Relig. u. Philos.*, *loc. cit.*, p. 20.

2. *Harmonie der Relig. u. Philos.*, *loc. cit.*, p. 10. « Gott hat sie qualificirt mit dem Prädicat : die an ihn Glaubenden; und dies bezieht sich bloss auf den Glauben, der vos Seite der Demonstration stattffindet: und dieser ist nur mit der Wissenschaft der Interpretation verbunden. Denn diejenigen Leute die nicht Leute der Wissenschaft sind, haben einen Glauben nicht von Seite, der Demonstration. Wenn nun der Glauben, welcher Gott den Gelehrten in ausgezeichneter Weise beilegt ihnen speciell gehört so muss er durch die Demonstration stattfinden; und wenn dieses, so kann er nur in Verbindung mit der Wissenschaft der Interpretation stehen, denn Gott hat erklärt dass für jene Stellen des Korans eine Interpretation vorhanden ist welche die Wahrheit ist : die Demonstration geht aber nur auf die Wahrheit. »

3. *Harmonie der Relig. u. Philos.*, *loc. cit.*, p. 20, p. 17.

4. Asin y Palacios, *op. cit.*, p. 274. « Para Tomas de Aquino y su escuela, aunque no son *idénticos*, *coinciden* armonicamente. »

5. Averroes apud Asin, *op. cit.*, p. 281. « Mas estas verdades, incognoscibiles para la razon y de cuyo conocimiento el hombre necesita para vivir y para ser, son de dos clases : unas, incognoscibiles *en absoluto*, es decir, que no esta en la naturaliza del entendimiento, en cuanto tal, el percibirlas; otras, incognoscibiles para las fuerzas naturales de cierta clase de hombres. » — Averroes ap. Asin y Palacios, *op. cit.*, p. 286. « El que crea admisible que pudiese existir una religion positiva fundada por las solas fuerzas de la razon humana, debera forzomente reconocer que ella seria mas imperfecta que todas las que han sido establicidas par la razon y la revelacion divina. » — *Ibid.*, p. 289. « Ahora bien; todos estos problemas los encontramos definidos en los textos sagrados, y en cambio, sin revelacion divina non pueden ser resueltos con evidencia todos ellos o, al menos, su mayor parte; y aun los que lo pueden ser, se resuelven mejor por la revelacion. »

pour calmer ses adversaires, fût-ce aux dépens de la loyauté scientifique. Quoi qu'il en soit de cette dernière explication, on peut considérer comme établi un double résultat : la servilité d'Averroès à l'égard d'Aristote, et la tendance accentuée d'interpréter, coûte que coûte, le texte sacré en fonction des opinions véritables ou présumées du Philosophe.

Siger de Brabant, le seul chef connu de l'Averroïsme latin, nous apparaît pour la première fois dans un diplôme pontifical de 1256 (1), où il est question de lui comme d'un membre de la nation des Picards, accusé de voies de fait contre la nation des Français dans une querelle universitaire (2).

A notre connaissance, il n'a jamais traité « ex professo » des relations entre la raison et la foi. Les seuls renseignements que nous possédions à ce sujet se trouvent dans ses opuscules *Quaestiones de anima intellectiva* et *De aeternitate mundi*, édités et doctement interprétés par le R. P. Mandonnet. Si nous l'en croyons, l'Averroïsme latin occupe, à l'égard du catholicisme médiéval, une position analogue à celle d'Averroès à l'égard de l'orthodoxie islamique.

A l'exemple d'Averroès, Siger de Brabant proteste de son respect envers l'enseignement de la foi qui dépasse toute raison humaine (3). Pour appuyer le sentiment d'Aristote et de son commentateur Averroès, il ne s'efforce d'ailleurs pas moins de démontrer rationnellement des thèses directement opposées à la foi chrétienne. Ainsi il se dit certain, par la foi, que le nombre des âmes intellectuelles correspond au nombre des corps humains; et cependant, il cherche à démontrer que la raison naturelle — qu'il dirait volontiers incarnée en Aristote et en Averroès — doit prétendre le contraire (4). Les cinq preuves qu'il al-

1. Denifle-Chatelain. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, p. 449. 457.

2. Mandonnet, *op. cit.*, p. XCIII-XCIV.

3. *De anima intellectiva* apud Mandonnet, *op. cit.*, p. 112. « Et ideo dico propter difficultatem premissorum et quorumdam aliorum quod mihi dubium fuit a longo tempore, quid via rationis naturalis in predicto problemate sit tenendum et quid senserit Philosophus de dicta questione; et in tali dubio fidei adherendum est, que omnem racionem humanam superat. » — Il s'agit dans ce chapitre de la question « Utrum anima intellectiva multiplicetur multiplicatione corporum humanorum? ». Cf. Mandonnet, *op. cit.*, p. CLXX, note. — *Ibid*, p. 99, lignes 18-21. « Hoc dicimus sensisse Philosophum de unione animae intellective ad corpus; sentenciam tamen sancte fidei catholice, si contraria huic sit sententie Philosophi, preferre volentes, sicut et in aliis quibuscumque. »

4. *De anima intellectiva* apud Mandonnet, *op. cit.*, p. 107. « Circa septimum propositum, videlicet utrum anima intellectiva multiplicetur multiplica-

lègue à cet effet, sont fondées sur cette considération que les âmes, substances immatérielles, ne sauraient être multipliées en leur espèce, parce que leur spiritualité en exclut la matière, principe de la pluralité des individus dans une espèce (1). Ailleurs, c'est l'éternité du monde, enseignée par le Stagirite et son commentateur arabe qui exerce la sagacité de Siger de Brabant et lui suggère une hypothèse très hardie que le P. Mandonnet expose de la manière suivante (2) : « Le premier moteur étant toujours en acte, toutes les espèces sont éternelles. Celles qui sont sujettes à des changements d'alternances régulières sont éternelles comme les autres, et les mêmes phénomènes s'y reproduisent au bout d'un certain temps. Ainsi sont : les idées d'une époque, les lois, les religions et autres éléments analogues qui se transforment et reviennent à leur point de départ, et cela indéfiniment. Ce mouvement circulaire dans les éléments du monde inférieur est la conséquence des mouvements circulaires des astres qui les produisent. Mais comme la série des variations qui constituent un cycle entier est quelquefois très longue, les hommes n'ont pas gardé la mémoire de plusieurs de ces successions. On peut voir immédiatement les conséquences de cette doctrine, au point de vue chrétien. Les religions sont d'une même espèce, et elles se succèdent régulièrement et éternellement, selon le mouvement des astres. Le Christianisme a paru et disparu déjà indéfiniment, et continue à le faire selon la position et la durée qu'il occupe dans la série des transformations qui constituent le cycle religieux » (3).

Le rationalisme de cette explication n'échappe à personne : elle

---

tione corporum humanorum, diligenter considerandum est, quantum pertinet ad philosophum, et ut ratione humana et experiencia comprehendi potest, querendo intencionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus. Certum est enim secundum veritatem que mentiri non potest, quod anime intellective multiplicantur multiplicatione corporum humanorum. Tamen aliqui philosophi contrarium senserunt. »

1. *Ibid.*, p. 107-111.

2. *Siger de Brabant*, p. 119.

3. *De aeternitate mundi*, IV ; MANDONNET, *op. cit.*, p. 80, lig. 34 sq., en tenant compte de la correction d'après le ms. du fonds latin de la Bibliothèque nat. de Paris, 16.297, fol. 78, proposée par Mandonnet, *op. cit.*, p. 119. « Ex hoc autem quod semper est movens et agens, sequitur quod nulla species entis ad actum procederet quin prius processisset, ita quod eadem specie que fuerunt circulariter redeunt et opiniones, et leges, et religiones, et alia ut circulent inferiora ex superiorum circulatione quamvis circulationis quorundam propter antiquitatem non maneat memoria. Hoc autem dicimus opinionem philosophi recitando, non ea asserendo tanquam vera. »

est aussi radicale que certaines hypothèses modernes sur l'origine du Christianisme. Un autre trait qui rappelle quelque peu l'ésotérisme doctrinal d'Averroès ce sont les qualifications de « philosophes habiles » — experti — et de « prophètes » que Siger décerne aux défenseurs de la théorie de l'intellect agent unique et séparé. A son avis, ces philosophes averroïstes surpassent les autres philosophes, comme les hommes surpassent les animaux (1). Ces rares témoignages de l'œuvre exclusivement philosophique de Siger de Brabant, aussi bien que le supplément d'information que confère pour la compréhension du disciple, la doctrine du maître, établissent combien opposé à la foi chrétienne, et *rationaliste dans ses résultats*, était un enseignement qui, comme celui de Siger de Brabant, niait au nom de la raison naturelle les vérités fondamentales que le Christianisme suppose : la spiritualité et l'immortalité de l'âme individuelle, douée d'une volonté libre, l'origine surnaturelle de la religion. Il n'est pas étonnant que de semblables idées, largement diffusées à Paris, émurent les philosophes chrétiens.

Albert le Grand qui, dès 1256, avait écrit contre l'Averroïsme, revint à la charge dans son traité *De quindecim problematibus* (2), composé vers 1270, à la demande de Gilles de Lessines (3).

Saint Thomas prononça devant l'Université un sermon vigoureux où il dénonça les erreurs averroïstes (4) et il écrivit son pro-

---

1. *De anima intellectiva*, apud MANDONNET, *op. cit.*, p. 106-107. « Et est eciam attendendum quod multa sunt expertis circa aliquam materiam cognita quorum inexperti cognicionem non habent. Et ideo hoc philosophi non experti operum apparencium de animabus totaliter separatis, eas sic separatas non ponant. Qui tamen experti sunt, praedictam anime separationem noverunt et aliis revelaverunt. Circa quod eciam attendendum quod sicut in ipsis sensibilibus quedam sunt nota ab aliquibus perfectis que latent alia imperfecta sensum illorum non habencia; et ab hominibus cognoscuntur nature insensibiles quas bruta non cognoscunt. Sic nihil prohibet naturaliter homines quosdam propheticos quorundam cognicionem habere, ad que communis racio hominum non ascendit, nisi credendo testimonio prophete. »

2. Découvert et publié par le P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 15-16.

3. MANDONNET, *op. cit.*, p. CXXI ssq.

4. S. THOMAE *Opera* (FRETTÉ), t. XXXII, p. 676. « Inveniuntur alii qui student in philosophia, et dicunt aliqua, quae non sunt vera secundum fidem; et cum dicetur eis quod hoc repugnat fidei, dicunt quod Philosophus dicit hoc, sed ipsi non asserunt, imo solum recitant verba Philosophi. Talis est falsus propheta sive falsus doctor, quia idem est dubitationem movere et eam non solvere quod eam concedere quod signatur in Exodo (31, 33) ubi dicitur, quod si aliquis foderit puteum, et aperuerit cisternam, et non cooperuerit eam, veniat bos vicini sui, et cadat in cisternam, ille qui aperuerit cisternam teneatur ad restitutionem. Ille cisternam aperuit, qui dubitationem movet de his quae faciunt ad fidem. Cisternam non cooperit, qui dubitationem non solvit et si

fond traité *De unitate intellectus contra Averroïstas* (1) où il suit et réfute point par point les doctrines contenues dans les *Quaestiones de anima intellectiva* de Siger de Brabant. Comme le Docteur dominicain cite, à la fin de son opuscule, des extraits d'un adversaire qui ne se retrouvent pas dans l'œuvre connue de Siger, il se peut — et d'autres raisons le rendent même probable (2) — que saint Thomas vise encore un adversaire averroïste autre que Siger de Brabant (3).

Enfin, l'autorité ecclésiastique intervint elle aussi : l'évêque de Paris, Étienne Tempier, condamna 13 propositions averroïstes dès 1270 (4). Une seconde condamnation suivit, le 7 mars 1277 (5).

Pour finir, une question se pose. Siger de Brabant, dont l'enseignement provoqua une véhémente apostrophe de saint Thomas (6), habituellement si calme, était-il conscient de son rationalisme, lui qui proteste si énergiquement de son entière soumission à la foi catholique, et qui ne prétend faire autre chose que de rapporter les opinions du Philosophe (7) ?

Il n'est pas facile de répondre d'une manière catégorique. Si l'on considère que le rationalisme le plus absolu est la naturelle conséquence de l'Averroïsme du Philosophe parisien, conséquence qu'un esprit puissant et logique, comme le sien, ne pouvait ignorer, on est tenté de faire de Siger un rationaliste habile qui,

---

ipse habeat intellectum sanum et limpidum, et non decipiatur. Alter tamen qui intellectum non habet ita limpidum bene decipitur et illa qui dubitationem movit tenetur ad restitutionem, quia per eum ille cecidit in foveam. »

1. S. Thomae *Opera omnia* (Fretté), t. XXVII. Ainsi, au VIIe chapitre de ce traité, on voit S. Thomas prêter aux adversaires une théorie que Siger ne soutient pas assurément, celle de la forme séparée, qui est espèce mais pas individu. Siger là-dessus est d'accord avec S. Thomas.

3. Sur la polémique entre Siger et S. Thomas, voir Mandonnet, *op. cit.*, p. CLXXXIII sq.

4. Denifle-Chatelain. *Chartularium, Univers. Paris.*, I, p. 486 sq.

5. *Ibid.*, I, 543. Cf. Mandonnet, *op. cit.*, p. CCXXVIII ssq.

6. *De unitate intellectus contra Averroïstas*, cap. VIII ad finem. S. Thomae. *Opera*, t. XXVII, p. 331.

7. Sigeri. *Quaest. de anima intellectiva* apud. Mandonnet, p. 96, lig. 16-21. « Quaerimus enim hic solum intencionem philosophorum et precipue Aristotelis, et si forte Philosophus senserit aliter quam veritas se habeat et per revelacionem aliqua de anima tradita sint, que per raciones naturales concludi non possunt. Sed nichil ad nos nunc de Dei miraculis, cum de naturalibus naturaliter disseramus. » — *Ibid.*, ligne 30. « Dicendum est igitur aliter secundum intencionem Philosophi... » — *Ibid.*, p. 106, lig. 15-18. « Dicendum, sicut et a principio dictum est quod nostra intencio principalis non est inquirere qualiter se habeat veritas de anima, sed que fuit opinio Philosophi de ea. »

au mépris de la loyauté scientifique, aurait affirmé de temps en temps sa foi en la révélation pour échapper ainsi aux inquisiteurs et au bûcher qu'ils auraient pu lui dresser.

Les documents autorisent et même suggèrent une autre interprétation de la conduite de Siger, interprétation plus respectueuse, et, ce semble, plus conforme à l'ardent caractère de cet infatigable lutteur. Saint Thomas, dans le sermon mentionné plus haut (1), et dans son traité *De unitate intellectus contra Averroïstas*, dirigé évidemment contre Siger de Brabant, lui reproche ses graves erreurs contre la foi et les conséquences rationalistes qu'on en peut dégager; mais il ne révoque pas en doute la loyauté de ses protestations de soumission aux enseignements de la foi. Si ces protestations n'avaient été que des échappatoires, les contemporains ne s'y seraient pas trompés. Ils ne l'auraient point accusé de la théorie compliquée de la « double vérité » (2) mais de cette position plus nette qu'est le rationalisme. Enfin, si le tribunal de l'Inquisition avait cru au rationalisme dissimulé de Siger de Brabant, il l'aurait condamné à une peine plus radicale que les prisons d'Orvieto où il mourut entre 1281 et 1284 (3).

L'enseignement de Siger de Brabant présentait donc une de ces antinomies irréductibles par la logique rationnelle et dont l'explication est fournie par la « logique de sentiments », particulièrement puissante chez les caractères passionnés d'une époque de foi profonde comme le XIIIe siècle. Siger de Brabant *en fait* un rationaliste, serait *en principe* un croyant.

---

1. S. Thomas, *Opera*, t. XXXII, p. 676. « Cisternam non cooperit, qui dubitationem non solvit, et si ipse habeat intellectum sanum et limpidum, et non decipiatur. »

2. Dans l'exposé du motif du décret de 1277, on lit une formule équivalente : « Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint due contrarie veritates. » Denifle-Chatelain. *Chart. Univers. Paris*, I, 543.

3. Mandonnet, *op. cit.*, p. CCXII.

CHAPITRE VII

ALBERT-LE-GRAND (1206-1280).

Albert de Bollstaedt, né en 1206, entra, à l'âge de 16 ans, dans l'Ordre des Frères Prêcheurs, y fit ses études et devint bientôt lecteur, c'est-à-dire professeur, d'abord à Cologne, puis au Couvent de Saint-Jacques, à Paris (1245-1246), et derechef à Cologne, où il eut Thomas d'Aquin pour disciple. Évêque de Ratisbonne en 1260, il dut se mêler à tant d'affaires temporelles que, pour retourner à ses chères études, il résigna sa charge et redevint professeur, dès 1262. Entre temps, il s'acquitta d'une mission pontificale en Allemagne et entreprit de longs voyages. Ainsi, il s'était rendu à Rome, en 1250, pour défendre son Ordre contre Guillaume de Saint-Amour; à Valenciennes en 1259, pour prendre part à l'élaboration d'une constitution sur les études chez les Prêcheurs; à Paris, en 1270, pour soutenir de son influence Thomas d'Aquin dans sa lutte contre les Averroïstes. Il assista au deuxième Concile général de Lyon en 1274, et revint à Paris en 1277, pour y défendre les doctrines de son grand disciple, censurées par l'évêque Étienne Tempier, et attaquées par les professeurs séculiers. Mais la grande occupation d'Albert, ce fut son œuvre scientifique, dont la partie publiée, — des traités importants sont encore inédits, — ne remplit pas moins de 38 volumes in-4°. Chargé d'années et de gloire, Albert mourut en 1280 (1).

---

1. Pour la biographie, voir surtout J. SIGHART, *Albertus Magnus. Sein Leben und seine Wissenschaft.* Regensburg, 1857 — et l'article *Albert le Grand* du P. MANDONNET dans le *Dictionnaire de Théologie* de l'abbé VACANT, où l'on trouvera l'indication des œuvres d'Albert et une diligente bibliographie, à laquelle s'est ajouté depuis l'ouvrage suivant très important pour la connaissance de la psychologie d'Albert : Dr. ARTHUR SCHNEIDER. *Die Psychologie Alberts des Grossen,* 1er Teil. (*Beiträge zur Geschichte der Philos. des Mittelalters,* herausg. von Dr. Cl. BAEUMKER u. Dr. v. HERTLING. Bd. IV, Heft. 5). Münster, 1903. Nous nous servons, faute de meilleure, de l'édition de BORGNET, Paris, Vivès, 1890 ssq., 38 vol. in-4°.

« L'action intellectuelle exercée par Albert sur le moyen âge a été probablement de toutes la plus puissante, sans en excepter celle de Thomas d'Aquin, qui, étendue à un domaine moins vaste, a été plus profonde et plus durable » (1). Objet d'admiration pour ses contemporains et même ses adversaires (2), il a été honoré du titre de Grand par la postérité reconnaissante.

Cette étonnante célébrité s'explique par l'immense service qu'Albert rendit au moyen âge en portant à sa connaissance l'ensemble de la science grecque, latine et arabe, réunie dans une vaste encyclopédie où l'abondance des matières déborde quelquefois le cadre tracé par Aristote et les péripatéticiens. L'œuvre d'Albert, malgré les imperfections qui en troublent parfois l'ordonnance, et malgré l'opposition qu'on lui fit, a atteint son but (3) : elle a vulgarisé Aristote en le christianisant.

L'admiration d'Albert n'est pas exclusive, et souvent elle associe Platon à Aristote : « Il faut savoir, dit-il, que l'homme ne se perfectionne en philosophie que par la connaissance des deux philosophies d'Aristote et de Platon » (4). Aristote est la grande autorité en philosophie, mais non pas au point de supprimer la critique et même la contradiction (5). Quelquefois, Albert corrige le Stagirite par Platon (6), et plus souvent encore, il s'efforce de concilier leurs deux philosophies (7). En théologie, il est resté au-

---

1. MANDONNET. Article *Albert le Grand. Dictionnaire de théologie,* § III.

2. ROGER BACON. *Opera.* Editio BREWER, 327. « Homo studiosissimus est et vidit infinita et habuit expensum; et ideo multa potuit colligere in pelago actorum infinito. » — SIGER DE BRABANT. *De anima intellectiva,* III, p. 94. « Praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas. » Apud MANDONNET, *ibid.*

3. *Physic.*, lib. I, tract. I, cap. 1, BORGNET, t. 3, p. 2. « Nostra intentio est omnes dictas partes (physicam, mathematicam et metaphysicam) facere Latinis intelligibiles. »

4. *Metaphys.*, lib. I, tract. V, cap. XV. BORGNET, t. 6, p. 113, a. « Scias quod non perficitur homo in philosophia, nisi ex scientia duarum philosophiarum Aristotelis et Platonis. »

5. *Physic.*, VIII, tract. I, cap. XIV. BORGNET, t. 3, p. 553. « Dicet autem fortasse aliquis nos Aristotelem non intellexisse, et ideo non consentire verbis ejus, vel quod forte ex certa scientia contradicamus ei quantum ad hominem, et non quantum ad rei veritatem : Et ad illum dicimus quod qui credit Aristotelem fuisse Deum, ille debet credere quod nunquam erravit. Si autem credit ipsum esse hominem tunc procul dubio errare potuit sicut et nos. » — Cf. aussi *In IV Metaphys.*, tract. III, cap. 2. BORGNET, t. 6, p. 236-237.

6. *Sum. theolog.*, II, tract. I, quaest. IV, art. 5. BORGNET, t. 32, p. 96 B. « Et quod dicit Aristoteles quod omnes philosophantes hoc posuerunt, falsum dicit; quia Plato qui inter philosophantes fuit praecipuus, oppositum dicit. »

7. *De natura et origine animae.* Tract. I, cap. II. BORGNET, 9, p. 378. « Nec est differentia inter Platonem et Aristotelem in re aliqua sed tantum in modo... »

gustinien pour le fond des idées (1), quoiqu'il y cite d'innombrables fois Aristote et ses commentateurs arabes ou juifs.

Si la connaissance des autorités auxquelles Albert se réfère habituellement aide à mieux comprendre son œuvre, il ne faudrait cependant pas croire que l'argument d'autorité soit le seul ou le principal dont se serve ce docteur. Il admet l'autorité en théologie, parce que là elle est inspirée par l'Esprit-Saint; mais il déclare expressément que, dans les autres sciences, l'argument d'autorité est faible, plus faible que tout autre, puisqu'il s'appuie sur les forces faillibles de l'esprit humain (2).

En véritable aristotélicien, Albert s'efforce d'édifier ses connaissances naturelles sur l'inébranlable fondement de l'expérience sensible : « Toute conclusion, écrit-il dans sa Physique, qui contredit l'expérience sensible est incroyable, et le principe qui ne concorderait pas avec l'expérience n'est pas un principe, mais plutôt le contraire d'un principe (3). Aussi, quoiqu'il sache la difficulté de l'expérience qui doit tenir compte de toutes les circonstances (4), il n'hésite pas à recourir au raisonnement inductif dans ses traités de sciences naturelles (5), dont le but n'est pas de

1. *In II Sentent.*, dist. XIII, art. 2. BORGNET, 27, p. 247, A. « Sciendum quod Augustino in his quae sunt de fide et moribus, plus quam Philosophis credendum est, si dissentiunt. Sed si de medicina loqueretur, plus ego crederem Galeno vel Hippocrati, et si de naturis rerum loquatur credo Aristoteli plus vel alii experto in rerum naturis. » — *Sum. theol.*, II, tract. XIV, quaest. 84, in fine. BORGNET, 33, 133. « Dicendum est quod sic, quia hoc Augustinus aperte dicit, cui contradicere impium est in his quae tangunt fidem et mores. »

2. *Sum. theol.*, I, q. 5, memb. II. BORGNET, t. 31, p. 24. B. « In theologia locus ab auctoritate est ab inspiratione Spiritus veritatis... *In aliis scientiis locus ab auctoritate infirmus est et infirmior caeteris* : quia perspicacitati humani ingenii, quae fallibilis est, innititur. Propter quod Tullius in libro de natura Deorum deridens scholam Pythagorae dicit, quod de nullo quaerebat rationem aliam nisi quod ipse dixit, ipse autem erat Pythagoras. »

3. *Physic. VIII*, tract. II, cap. II. BORGNET, 3, p. 564. « Omnis autem acceptio quae firmatur a sensu, melior est quam illa quae sensui contradicit; et conclusio quae sensui contradicit est incredibilis : principium autem quod experimentali cognitioni in sensu non concordat, non est principium, sed potius contrarium principio. »

4. *Ethic.*, lib. 6, tr. 2, cap. 25. BORGNET, 7, p. 442-443. « Multitudo enim temporis requiritur ad hoc ut experimentum probetur, ita quod in nullo fallat : unde Hippocrates in medicinalibus loquens : « Vita brevis, ars vero longa, experimentum fallax, judicium difficile est ». Oportet enim experimentum non in uno modo sed secundum omnes circumstantias probare, ut certe et recte principium sit operis. »

5. *De Vegetabil.*, lib. VI, tract. I, cap. I. BORGNET, 10, 159-160. Jessen, p. 339. « Earum autem quas ponemus, quasdam quidem ipsi nos experimento probavimus, quasdam autem referimus ex dictis eorum, quos comperimus, non de facili aliqua dicere, nisi probata per experimentum. *Experimentum enim solum certificat in talibus, eo quod de tam particularibus naturis syllogismus haberi non potest.* » — Cf. A. MANSION. *L'induction chez Albert le Grand. Rev. Néo-Scolastique*, XIII (1906), n° 2, p. 115-134, et n° 3, p. 246-264.

rapporter simplement les faits, mais d'en chercher les causes (1). Grâce à cet excellent procédé, l'œuvre d'Albert le Grand mérite une place importante dans l'histoire des sciences d'observation. Quant aux naïvetés scientifiques qui s'y mêlent, elles sont dues à l'influence du milieu et du temps, et plus encore, aux naturalistes anciens à l'autorité desquels Albert se fiait, parce qu'il les supposait, à tort, aussi consciencieux observateurs qu'il l'était lui-même (2).

A cette sorte d'abstraction qu'est l'induction, l'illustre Docteur joignit la théorie aristotélicienne de l'intellect agent, abstrayant la forme de la connaissance, l'universel, des choses singulières (3). Il compléta d'ailleurs cette théorie psychologique, par la théorie théologique de l'exemplarisme augustinien (4), de sorte que nous trouvons chez lui un triple universel : « universale ante rem, in re, post rem ». Ce dernier seul est l'universel proprement dit ; il n'existe que dans l'intelligence (5). C'est donc à juste titre qu'on peut ranger Albert parmi les modérés (6).

---

1. *De mineral.*, lib. II, tract. 2, cap. I. BORGNET, 5, p. 30. « Scientia enim naturalis non est simpliciter narrata accipere, sed in rebus naturalibus inquirere causas. »

2. Voir le texte cité à la page précédente, note 5.

3. *III De Anima*, II, 19. BORGNET, 5, p. 366. « Duo sunt opera agentis, quorum unum est abstrahere formas intelligibiles, quod nihil aliud est nisi facere eas simplices et universales. Secundum est illuminare possibilem intellectum sicut lumen se habet ad diaphanum. »

4. *Sum. theol.*, I, tract. XV, quaest. 60, memb. IV, art. I. BORGNET, 31 p. 612. « Omnia dicuntur esse in Deo per rationes exemplares et ideales quibus facta sunt omnia et quibus sunt in arte divina et sapientia. » — *Sum. theol.*, I, tract. XIII, q. 55, memb. II, art. I. BORGNET, 31, p. 561. « Ad id quod obiicitur... de positione Platonis dicendum quod... Plato posuit formas quae sunt ante rem et principia rei in seipsis existere et in ipsis sigillari res sicut ad sigillum; nec posuit eas in mente divina sed in seipsis. Et hoc modo improbat Aristoteles eam. Et forte Plato dicit verum. Necesse est enim principia esse prius natura et prius esse principia quam principiata... Et si quaeritur ubi sint? Quaestio Porphyrii est, qui ita quaerit de universalibus et primis principiis... sic enim ex mente divina formae sive ideae prodeunt in ideata sive formata... Et hoc non negat Aristoteles, sed negat, quod formae sunt ante rem per seipsas et secundum seipsas separatim existentes. »

5. *De nat. et orig. animae*, tract. I, cap. II. BORGNET, 9, p. 378. « Et tunc resultant tria formarum genera. Unum quidem ante rem existens, quod est causa formativa rerum... aliud autem est ipsum genus formarum quae fluctuant in materia... Tertium autem est genus formarum quod abstrahente intellectu separatur a rebus secundum modum speciei et generis et generalissimi in quolibet genere rerum. Et horum trium generum primum quidem est ante rem, ut diximus, secundum autem est in re... Tertium autem est post rem. Propter quod Aristoteles in septimo Metaphysicae suae probat quod universale non est aliquid de substantia rei... » — Cf. *De intel. et intellig.*, l. I, tr. II, cap. 2. BORGNET, 9, p. 493. « Nos autem in ista difficultate mediam viam ambulantes... »

6. BACH DR. JOSEPH. *Des Albertus Magnus Verhältniss zu der Erkenntniss-*

Aristotélicienne également est sa conception de la science, ou connaissances par les causes (1). Au faîte de la philosophie se place la métaphysique, partie maîtresse de la spéculation et déesse des sciences (2). On la nomme sapience, parce qu'elle est la science des causes premières et des premiers principes (3). Elle représente le résultat suprême qu'atteint l'intelligence, cette lumière générale qui, comme une révélation, descend de Dieu, première lumière, et se réfléchit dans les vérités évidentes par elles-mêmes. Pour voir les choses surnaturelles, une autre lumière nous est donnée et qui brille dans les articles de foi (4). A ce propos, il faut noter qu'Albert, tout en préconisant la théorie aristotélicienne de l'abstraction, ne rompt pas entièrement avec la doctrine augustinienne de l'illumination subjective divine.

Croire, enseigne Albert, c'est admettre comme vrai ce qu'on ne connaît pas en raison de l'objet, mais par le témoignage d'autrui, auquel l'esprit adhère parce qu'il le juge doué de vérité (5). En matière théologique, le principe de la croyance, ou la foi, est une lumière qui entraîne une adhésion absolument certaine (6). L'Apôtre, appelant la foi, « argumentum non apparentium », ne la

---

lehre der Griechen, Lateiner u. Juden. Wien, 1881, p. 212. « Albert ist im ganzen der Vertreter eines gemässigten Realismus und zwar zunächst im rein logischen Interesse. »

1. *De Mineral.*, lib. II, tract. II, cap. I. BORGNET, 5, p. 30.

2. *III Metaphys.*, tract. II, cap. VI. BORGNET, 6, p. 181. « Potissima pars theoriae et dea scientiarum. »

3. *Metaphys.*, tract. I, cap. XI. BORGNET, 6, p. 22.

4. *Sum. theol.*, Pars. I, quaest. IV. BORGNET, t. 31, p. 20 B. « Duo sunt modi revelationis. Unus quidem modus est per lumen generale nobis. Et hoc modo revelatum est Philosophis : hoc enim lumen non potest esse nisi a primo lumine Dei, ut dicit Augustinus in libro de Magistro. Et hoc optime probatum est in libro *De Causis.* « Aliud lumen est ad supermundana contuenda, et hoc est elevatum, super nos. » Et hoc lumine revelata est haec *scientia.* Primum relucet in per se notis, secundum autem in fidei articulis. » — *Sum. theol.* I, tract. III, q. 15, m. III, art. III. BORGNET, vol. 31, p. 110 b, 111 a. — « Concedendum enim est, quod sine lumine illustrante intellectum nullius cogniti intellectus noster possibilis perceptivus est. Per hoc enim lumen efficitur intellectus possibilis oculus ad videndum; et hoc lumen ad naturalia recipienda, naturale est : ad credenda vero, gratuitum est; ad beatificantia autem gloria est... Hoc autem lumen sic descendens non est aliquid conferens cognito ut cognoscibile sit, sed est conferens cognoscenti ut cognoscere possit, et assimilatio est quaedam cognoscentis et cogniti. »

5. *Sum. theol.*, I, tract. III, q. 15, m. III, art. 1, ad I. BORGNET, t. 31, p. 106 a. « Ad primum ergo dicendum, quod si *credere stricte* capiatur, tunc creditur id quod in seipso non cognoscitur vel videtur, sed alterius testimonio cui mens inhaeret tanquam vero accipitur. »

6. *Ibid.*, ad. 3^m. BORGNET, p. 107 a. « In theologicis autem fides lumen est, certissimam faciens adhaesionem et assensum; dicit enim Augustinus quod « credere est cum cognitione et admiratione assentire. »

définit pas dans sa nature intime, mais en tant qu'elle est considérée dans un sujet par les effets qu'elle y produit; la connaissance des choses éternelles et la conviction de leur vérité (1).

L'objet de la foi, ce sont les vérités inévidentes à l'intelligence et pour autant qu'elles échappent à toute démonstration (2). L'obscurité de la foi n'empêche pas d'admettre, avec Richard de Saint-Victor, que toute croyance a des raisons nécessaires; il faut seulement remarquer, observe Albert, que ces raisons divines nous sont inconnues et ne doivent pas faire l'objet de nos recherches (3).

Au reste, cette obscurité, qui exclut les vérités démontrées du domaine de la foi, s'allie très bien à sa certitude. Notre Docteur s'emploie à le prouver; voici comment. La certitude est double : la certitude absolue, la certitude relative à nous. Celle-ci rend certain, tantôt en considération de nos raisonnements (certitudo rationis quasi arguentis), tantôt en considération de celui qui demande notre adhésion, (certitudo inclinantis ad actum). Au point de vue de la certitude absolue, la première place est due à la vision béatifique, la seconde, à la foi et la dernière à la science. S'agit-il de la certitude relative à nous, la foi vient, soit *après* la science, en raison de l'évidence que confèrent à celle-ci les arguments rationnels, soit *avant* la science parce qu'elle rend notre esprit certain des choses divines dont la raison naturelle nous persuade seulement (4).

---

1. *In III Sentent.*, dist. XIII, H, art. 18. BORGNET, vol. 28, p. 437 ss. « Meo judicio dicendum ad praedicta quod fides non est diffinita ab Apostolo in se considerata et secundum suam substantiam, sed potius secundum quod consideratur in subjecto per effectum quem efficit in ipso. Sunt autem duo effectus ejus sese consequentes, quorum unus est, quod res aeternas ostendit, et ita per aliquem consensum ponit eas in fideli. Secundus autem est, quod convincit mentem de veritate illarum rerum. »

2. *In III Sentent.*, dist. XXIII G, art. 13. BORGNET, 28, p. 410 et 411. « Ad id quod objicitur de alia diffinitione (Hugonis) dicendum quod *absentium* dicitur ibi quoad rationem; et hoc dupliciter. Est enim absens rationi, id cujus cognitio nullo modo est in ipsa; nec est ut ratio probans, nec etiam ut objectum; et sic absens rationi est ignoratum : et hoc modo procedit ratio inducta. Secundo modo dicitur absens rationi, quod quidem inest ut objectum, sed non inest ratio probans et convincens sensum : et sic dicitur fides rectitudo absentium : et ideo dicit Glossa ad Galat. V, 6, quod fides est certitudo invisibilium. Et dicuntur ibi *invisibilia* quae hic dicuntur absentia, scilicet quorum ratio probans non habetur; et tamen consensus fortissimus est. »

3. *Sum. theol.*, I, tract. III, q. 16, m. III, art. II. BORGNET, 31, p. 110. A. « Ad dictum Richardi dicendum est, quod nihil prohibet ad quodlibet creditum, rationes esse necessarias : sed illae divinae sunt et nobis ignotae, et ideo inquiri non possunt. »

4. *Sum. theol.*, tract. III, q. 15, memb. III, art. II. BORGNET, t. 31, p. 109. « Certitudo multiplex est. Est enim certitudo simpliciter et certitudo quoad

A cette considération sur la certitude et dignité de la science et de la foi, il faut joindre une autre page du grand Docteur où il détermine « ex professo » la radicale distinction de ces deux modes de connaissance, par ce que l'École appelle la raison formelle. La certitude de la science s'appuie sur des *principes évidents en eux-mêmes* qui déterminent la raison; la certitude de la foi provient d'une lumière infuse, descendue de la *vérité première* qui convainc la raison plutôt par un attrait de la volonté (amore quodam voluntatis) que par des démonstrations rationnelles. Enfin la science et la foi diffèrent par leurs sujets immédiats d'inhérence : la science est dans l'intellect spéculatif; la foi, dans l'intellect affectif (intellectu affectivo); de sorte qu'elle est plus volontaire que rationnelle (1).

D'ailleurs, si, par son objet formel, le domaine de la foi est

---

nos; et certitudo quoad nos duplex, scilicet certitudo inclinantis ad actum et certitudo rationis quasi arguentis... Certitudine ergo simpliciter nihil est adeo certum sicut Deus et divina... Hoc modo certissima cognitio divinorum facie ad faciem, et sub illa cognitio per fidem, infima vero cognitio per naturalem rationem. Est enim haec cognitio per certissimum secundum se ipsum. Certitudo autem quae est quoad nos, ex notioribus est quoad nos secundum quod animales sumus enutriti sensibus, ut dicit Augustinus. Et hoc modo nihil prohibet cognitionem per naturales rationes esse certissimam, et post hoc cognitionem fidei et minime certam eam quae est facie ad faciem. Iterum certitudine informationis mentis vel conscientiae, certior est fides et cognitio quae per fidem est, quam aliqua cognitio quae est per naturales rationes, quae non nisi per modum persuasionis aliquid ostendit de credito sive de divinis. Et hoc modo certissima est cognitio per gustum sicut fit in raptu : et sub illa cognitio fidei, infima vero per rationem naturalem. »

1. *In I Sentent.*, dist. III, A. art. III. BORGNET, t. 25, p. 94-95. « Dicendum quod istae cognitiones in quinque differunt ad minus, etsi in multis aliis differentia possit assignari. Prima differentia est in comparatione scientiae ad scientem : quia processus naturalis subest rationi, fidei autem processus est supra rationem. Secunda differentia est in principiis in quibus accipitur cognitio ipsa : quia illa in naturali cognitione sunt principia per se nota, sicut ea quae sunt de ratione principii primi, ut non esse ipsum ab alio et alia esse ab ipso, et non ipsum incepisse quia sic esset causatum, et ipsum non esse motum ab alio et hujusmodi; sed in fide est lumen infusum quod informando conscientiam, rationem, convincit magis ex amore quodam voluntatis, quam ex probatione rationis : hoc enim est argumentum non apparentium quod illuminat ad credibilia accipienda. Tertia differentia est in efficiente cognitionem : quia hanc efficit ratio creaturae objectae naturae rationali ut dicit Magister; in fide autem efficit prima veritas; si enim quaeratur ab aliquo quid fecit sibi fidem, dicet quia prima veritas; quae est efficiens fidei suae et finis. Quarta est in cognito : quia per naturalem cognitionem non adeo propinquatur ad scientiam quid est, sicut per cognitionem fidei. Quinta et ultima differentia est ex parte subjectorum : quia fides est in intellectu affectivo, etiam informis, licet quidam contradicant; sed scientia naturalis rationis est in intellectu speculativo. Licet enim fides informis sit, tamen ipsa est magis voluntaria quam rationalis et est allicitiva timoris servilis, ut dicit Gregorius; sed ea quae sunt in intellectu speculativo (ut dicit Philosophus) nihil dicunt de fugiendo, vel imitando; igitur, etc. »

nettement séparé de celui de la science, cela n'empêche pas les très intimes relations entre l'un et l'autre ordre, comme on le verra en examinant la théologie d'Albert le Grand. En possession des données certaines de la foi, l'homme peut y surélever l'édifice théologique (1), comme le philosophe fonde la science rationnelle sur les principes évidents. L'objet général de la théologie, — Albert dit : « subjectum generaliter » (2), — ce sont toutes choses pour autant qu'elles sont ordonnées à la béatitude parfaite, soit qu'elles la donnent, soit qu'elles y disposent. Son objet spécial « subjectum specialiter », ce sont les vérités de la foi en général, c'est-à-dire les « praeambula fidei » et les articles de la foi. Et, resserrant davantage le sens du terme « subjectum specialiter », Albert déclare que Dieu, l'Alpha et l'Oméga, est l'objet spécial de la théologie, son « objectum formale quod », diront les scolastiques postérieurs à saint Thomas (3).

Le but principal de la théologie, c'est de conduire à la jouissance affective (quod fruatur per affectum) de la suprême vérité. La théologie est donc une science pratique (4). Comme elle

---

1. *Sum. theol.*, I, tract. I, q. 4. Borgnet, t. 31, p. 20 B. « Aliud lumen est ad supermundana contuenda et hoc est elevatum super nos. Et hoc lumine revelata est haec scientia .Primum relucet in per se notis, secundum autem in fidei articulis. »

2. Par sujet d'une science, d'une connaissance, les grands théologiens du XIIIe siècle désignent ce qu'une terminologie plus moderne appelle objet d'une science, d'une connaissance. Pour plus de clarté, nous nous conformons à l'usage moderne, reçu même dans l'École thomiste.

3. *In I Sentent.*, dist. I, A, art. 2. Borgnet, t. 25, p. 16. « Dicendum quod subjectum scientiae dicitur multipliciter, sciliter generaliter et specialiter. Generaliter sic ut omne illud dicatur subjectum esse vel pars subjecti de quo tractatur in scientia; et sic verum est quod dicit Augustinus, quod res et signa sunt subjectum... Theologia non speculatur res in quantum res sunt absolute sed prout ordinatur ad perfectionem beatitudinis et fruitionis, ad quam quaedam ordinantur ut beatificantes, quaedam autem ut adjuvantes et disponentes ad beatitudinem sicut utilia. Similiter dicendum est de signis... Alio modo dicitur subjectum specialiter circa quod negotiatur scientia probando de ipso proprietates quae passiones dicuntur et differentias per principia scilicet propria; et sic quidam antiqui dixerunt, quod credibile generaliter acceptum est subjectum Theologiae. — Voco autem credibile generaliter acceptum praeambulum articulo, sicut Deum esse veracem, Deum esse, sacram Scripturam a Spiritu Sancto esse factam, Scripturam non posse excidere, et hujusmodi. Et similiter articulos qui secundum divisionem eorum qui ediderunt *Credo in Deum*, sunt duodecim... Speciale autem dicitur subjectum id quod est dignius inter considerata in scientia et sic subjectum hujus scientiae Deus est, a quo denominatur; non autem absolute tantum est subjectum, sed secundum quod ipse est Alpha et Omega, principium et finis. »

4. *Sum. theol.*, p. 1, tract. I, q. 3, mb. III. Borgnet, t. 31, p. 18 b. « In veritate Sacra Scriptura practica est, et stat in opere virtutis vel theologicae vel cardinalis; quia si etiam verum in re fruibili vel utili inquirit, hoc ipsum refert ad affectum, ut scilicet in fide vel in eo quod succedit fidei fruatur per

s'efforce en outre, d'expliquer les données de la révélation, et de convaincre les adversaires, elle est aussi science argumentative (1). Quoiqu'elle se distingue des sciences profanes par son objet (subjecto), par ses propriétés (passione) et par son principe de démonstration qui est la foi (2), la théologie a souvent recours à ces sciences qui jouent à son égard un rôle ancillaire (3). Mais ce sont là des subordonnées fort utiles, puisqu'elles

---

affectum vel intellectum affectivum summa veritate, per speciem vel spei succedens summe beatificante, per charitatem summa bonitate... sicut etiam Aristoteles in X. Ethicorum felicitatem contemplativam determinat, ut ad finem ad quem referantur actus virtutum intellectualium et moralium et heroicarum: propter quod et ipsa quae tractat de felicitate contemplativa, moralis sive practica est sicut et caeterae partes moralis scientiae. Differt tamen ab aliis practicis quas Philosophus considerat. Aliae enim practicae stant ad opus perfectum perfectione virtutis acquisitae, ista autem stat ad opus perfectum perfectione virtutis infusae per gratiam. » — *In Sent.*, dist. I, A, art. 4. Borgnet, 25, p. 18, Albert se fait l'objection suivante : « Contemplatio autem veritatis, praecipue primae veritatis et summae est perfectio intellectus speculativi; ergo videtur, quod ista scientia sit speculativa. » Il répond (ad 2m, p. 19) : « Non quaeritur cognitio ad veritatem per intellectum tantum, sed per affectum et substantiam; et ideo non est intellectiva sed affectiva : quia intellectus ordinatur ad affectum ut ad finem. » *Sum. theol.*, I, tract. I, q. 2. Borgnet, t. 31, p. 11. « Theologia scientia est secundum pietatem, hoc est, quod non est de scibili simpliciter ut scibile est, nec de omni scibili, sed secundum quod est inclinans ad pietatem. » — Il est à remarquer que sur ce point de doctrine spécial, Albert le Grand est plus augustinien que S. Bonaventure qui enseigne que la théologie est une science à la fois spéculative et pratique, mais surtout pratique.

1. *Sum. theol.*, I, tract. I, q. 5, mb. III. Borgnet, t. 31, p. 26, B. « Ad ultimum dicendum quod licet de dicto sacrae Scripturae non licet dubitare, tamen de ratione dicti dubitare licet, et ad illam contingit quaerere argumentationem, et maxime ut contradicens revincatur. Sicut in aliis scientiis est, quod non est disputare ad negantem principia, sed ad principia concedentem. Ita in theologia ad eum qui negat sacram Scripturam verum dicere non est disputatio de fidei articulis, sed ad eum qui concedit hoc, multae rationes possunt induci. Sicut et metaphysicus cum negante omnia, non disputat... ad eum qui... dicens infinita significent et contradictoria, non verbo disputat, sed facto, ut dicit Avicenna in IV Metaphysicae suae. Non enim restat nisi ut adversarius veritatis projiciatur in ignem; quia secundum eum idem est esse in igne, et non in igne esse. Sic facit theologus, separans se ab eo qui omnia negat quae Scriptura dicit. »

2. *Sum. theol.*, p. 1, tr. I, q. 4. Borgnet, t. 31, p. 20 B. « Haec scientia separatur ab aliis subjecto, passione et principiis confirmantibus ratiocinationem. Subjecto quidem quia in aliis scientiis subjectum est ens vel pars entis, a natura vel a nobis causatum, ut dicit Avicenna in principio suae metaphysicae. In theologia autem subjectum est fruibile, vel relatum ad ipsum per modum signi vel utilis. Passione autem, quia quod in hac scientia de subjecto ostenditur, vel divinum est attributum, vel ordinatum est ad ipsum; in aliis autem scientiis proprietas entis est a nobis vel a natura causata. Principio vero, quia quod in ista Scientia probatur, per fidem quae articulus est qui creditur, vel antecedens fidem, quod est Scriptura, vel per revelationem probatur ut principium. Quod autem in aliis scientiis probatur, probatur per principium quod est dignitas, vel maxima propositio. »

3. *Sum. theol.*, I, tract. I, q. 6. Borgnet, t. 31, p. 31 B. « Impossible est quod haec scientia (theologia sacra) finem in aliis scientiis habeat, sed ipsa

conduisent l'esprit à quelques-unes de ces grandes vérités que la foi présuppose, aux « praeambula fidei ». Ainsi les philosophes surent démontrer que Dieu est, et au moins déterminer ce qu'il n'est pas (quid non est), sinon ce qu'il est (quid sit) (1). Car, lorsque nous disons que Dieu est une substance, nous désignons d'une manière insuffisante (infinite) une substance qui dépasse infiniment toute substance (2). En un mot, la connaissance que nous avons de Dieu est analogique (3).

Et cependant, ces vérités primordiales : l'existence de Dieu et ses principaux attributs, peuvent être prouvées avec une telle évidence, qu'elles ne sauraient plus être objet de foi pour celui qui en a compris la démonstration (4). Il découle en effet du concept de la foi qu'un même homme ne peut croire et savoir une vérité considérée au même point de vue (5). Arrivés pres-

---

finis aliarum scientiarum est ad quam omnes aliae referuntur ut ancillae. Et hoc modo sola libera est; omnibus enim existentibus et suffragantibus nobis et ad voluptatem et ad necessitatem, ista post omnia habita et in omnibus habitis quaeritur, et ideo libera est, et domina est et in omnibus potior. »

1. *In I Sentent.*, dist. III. A, art. 2. BORGNET, t. 25, p. 93 B. « Dicendum quod (philosophi) non cognoverunt nisi quia est (Deus) et quid non est non quid est, ut habitum est prius. Licet enim cognoverunt quaedam attributa ipsius, non tamen habuerunt de ipsis cognitionem certam; sicut invenimus quosdam cognovisse sapientiam ipsius, et cum hoc dicere quod non haberet scientiam particularium. »

2. *Sum. theol.*, I, tract. III, q. 14, memb. I. BORGNET, t. 31, p. 69-70. « Dicimus igitur quod ex solis naturalibus potest cognosci quia Deus est positivo intellectu : quid autem non potest cognosci, nisi infinite. Dico autem infinite, quia si cognoscatur quod substantia est incorporea, determinari non potest quid finite genere, vel specie, vel differentia, vel numero illa substantia sit... Dicimus enim quod cum dicitur substantia Deus, non est substantia quae nobis innotescit finite genere vel specie, vel differentia vel numero : sed est substantia infinite eminens super omnem substantiam... Privativo autem intellectu cognoscitur quid non est, sicut quod non est corpus... quod non est temporalis ».

3. *Sum. theol.*, I, tract. III, q. 13, memb. I. BORGNET, t. 31, p. 56. — *Ibid.*, m. II, p. 58.

4. *In III Sentent.*, dist. XXIII. G. art. XIII. BORGNET, t. 28, p. 429. « Ratio probans Deum esse et unum esse, non ostendit nisi quia et non quid. Licet autem per fidem non possimus penitus accipere quid est Deus, eo quod ipse solus perfectus sui contemplator sit, tamen accedimus magis, quam ratio ducat, dicentes etiam cujusmodi unum Deus sit, et cujusmodi substantia, scilicet quod suum unum non repugnat pluralitati personarum... et haec impossibile est probare : et ideo hoc modo fides est de Deo quod sit substantia et quod sit unus : et non illo modo quo concluditur, quia est Deus, et substantia, et unus. » — *In III Sentent.*, dist. XXV. B, art. II. BORGNET, t. 28, p. 476 B. Commentaire du passage *Heb.* XI, 6 : « Credere oportet accedentem ad Deum quia est »... Cum dicitur quia est, non credo quod supponatur, quia est in universali tantum, quia hoc investigatur ratione tantum vel naturali cognitione, sed quia est determinatum in quibusdam articulis « determinatis a revelatione. »

5. *In III Sentent.*, dist. XXIV. C, art. 9. BORGNET, t. 28, p. 468. « Fides et scientia sunt de eodem, non secundum idem; et ideo unum non evacuat

qu'au terme de cette longue revue où ont défilé bon nombre de théologiens médiévaux, nous constatons qu'Albert est le premier qui ait saisi toute la portée de ce principe, et ait osé l'appliquer au premier article du symbole.

La raison ne se contente pas d'établir ces grandes vérités qui forment, pour ainsi dire, le portique de la foi (praeambula fidei), elle s'efforce, en outre, de montrer que, si la foi est au-dessus de la raison, l'assentiment qu'elle produit n'est pas contraire à la raison (1) et que de sérieux motifs militent en sa faveur (2). D'ailleurs, ces motifs n'ont qu'une valeur persuasive; ils portent à croire, mais ils ne sauraient forcer ou contraindre le consentement, puisqu'ils ne démontrent pas le contenu obscur de la foi : l'assentiment, ou mieux, à raison de l'élément actif, le consentement est l'œuvre de cette lumière infuse qu'est la foi (3). La

---

aliud, et ideo concedo rationes primo inductas hoc modo intelligendo; fides autem non assentit propter rationem, sed ratio ibi est sub fide, et similiter scientia... » — *Ibid.*, ad. 2m. « Ad aliud dicendum, quod hoc modo quo fides est de articulo illo non potest esse scientia vel ratio de eodem : et qualiter hoc sit saepius jam supra explanatum est. »

1. *In III Sentent.*, dist. XXIV. A, art. 2. Borgnet, t. 28, p. 447 B, 448 A. « Dicendum sine praejudicio, quod laus fidei est assentire ei quod non videtur: non tamen contra rationem. Aliud enim est esse supra rationem, et aliud est esse contra rationem. Auctoritas enim revelationis cui innititur cogitatus fidei, secundum quod est ex auditu, est supra rationem, sed non contra rationem; et secundum illum cogitatum est articulus : et ideo non audemus aliquid dicere aut cogitare (ut dicit Dionysius) praeter ea quae nobis in sacris eloquiis sunt expressa. »

2. *Sum. theol.*, I, tract. III, q. 15, mb. III, art. 2. Borgnet, t. 31, p. 109 B. « Ad id quod ulterius quaeritur, satis bene responderunt Praepositivus et Guilielmus Altisiodorensis. Tres enim rationes assignaverunt propter quas bonum est quaerere rationes credendorum. Una est ut melius cognoscatur creditum. Melius enim cognoscitur, quod duabus viis cognoscitur, quam quod una : et sic quod fide et ratione cognoscitur, melius cognoscitur quam quod cognoscitur fide sola. Secunda est propter inductionem simplicium ad fidem, qui facilius inducuntur per rationem persuasivam. *Ad Rom.* X, 7 : Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi. Tertia est propter contradictionem infidelium convincendam, qui non possunt convinci nisi per rationem. »

3. *In III Sentent.*, dist. XXIV. A, art. I. Borgnet, t. 28, p. 446. « Fides non habet meritum cui humana ratio praebet experimentum. Tamen distinguendum est hic duplici distinctione : quarum unam ponit Damascenus, scilicet quod quaedam fides ex auditu, et quaedam est charisma Spiritus Sancti; illa quae est ex auditu, potest habere rationem inductivam, non probativam; non ut quis consentiat, sed ut facilius consentiat ei, cui tamen per affectum est inclinatus et paratus consentire. Charisma autem est lumen infusum tendens in primam veritatem, et haec non habet rationem inducentem, ut ita dicam. Et ut hoc melius intelligatur, resumendum est quod habitum est in praecedenti distinctione, ubi diffinitur credere ab Augustino, quod credere est cum assensione cogitare. Unde ex parte cogitationis admittit rationem; quia ex parte illa est ex auditu; et haec ratio quam admittit non est probans sed quasi alludens credito ad jucunditatem, non ad consensum; ex parte autem consensus non innititur nisi lumine infuso. Aliam etiam distinctionem ponit Petrus in Itine-

même valeur persuasive, rien de plus, est attribuée aux miracles : ils conduisent à la foi et la confirment (1).

Grâce à ces sages théories sur les relations entre la science et la foi, Albert le Grand a su éviter les écueils contre lesquels ont heurté, dans leurs spéculations trinitaires, la plupart des théologiens antérieurs. Il enseigne que les philosophes, par la seule raison, n'ont pas pu connaître nettement la Trinité ; car ce mystère, en opposition, — Albert ne dit pas laquelle, — avec les principes de notre science, dépasse notre intelligence et exige un principe de connaissance supérieure, c'est-à-dire la foi.

D'autre part, les créatures nous offrent de trop imparfaites similitudes de Dieu, pour qu'elles puissent nous soulever jusqu'à ces hauteurs (2). Aussi, n'est-ce point Albert qui tentera, sur nouveaux frais, de réaliser les prétentions de saint Anselme et de Richard de Saint-Victor, allant à « démontrer » la Trinité par des raisons philosophiques nécessaires, sans jamais invoquer l'appui de l'É-

---

rario Clementis, scilicet quod fides non exigit probationem nisi ut probetur verus esse Propheta qui tradidit eam : Si enim ille verus extiterit, absque dubio omnia quae docet, vera erunt, quamvis quaedam earum propter sui altitudinem non intelligantur. »

1. *Sum. theol.*, II, tract, VIII, q. 32, m. 1, art. 1. BORGNET, t. 32, p. 352 A. « Concedendum est quod finis miraculi in homine est inductio fidei et confirmatio. Et hoc videtur etiam innuere Dominus, *Joan.* IV, 48, ubi dicit : Nisi signa et prodigia videritis, non creditis. »

2. *Sum. theol.*, I p., tract. III, q. 13, memb. III. BORGNET, t. 31, p. 60 A. « ... Philosophi per propria ductu naturalis rationis non potuerunt cognoscere trinitatem... » — *Ibid.*, ad. 6m. « Auctoritas Augustini non probat quod cognoverunt nisi appropriata quae secundum se sunt communia sicut et essentia. » — Albert fait ici une allusion assez vague à la raison qu'allègue Guillaume d'Auxerre, et après lui S. Thomas, pour prouver que les philosophes ne pouvaient connaître la Trinité. Mais il semble n'en point comprendre la portée, comme Guillaume d'Auxerre et surtout S. Thomas l'ont comprise, autrement il ne se contenterait pas des raisons suivantes : *In I Sentent.*, dist. III. F. art. 18. BORGNET, t. 25, p. 113 B. « Sine dubio Philosophi ductu naturalis rationis non potuerunt cognitionem habere determinatam de Trinitate secundum propria nomina personarum ; et hoc contingit propter tria : quorum unum est quia cognitio illa oppositionem habet ad principia, quibus intellectus accipit scientiam, qualia sunt, quia unius naturae indivisibilis per numerum non possunt esse supposita plura... et omnibus his oppositum est in distinctione personarum in Trinitate ; et ideo ad notitiam Trinitatis exigitur aliud principium altius his quod est fides, sive illuminatio revelationis desuper venientis. Secundum est, quia scientia Dei mirabilis est, et confortata, et non possumus ad eam : eo quod excedit et vincit nos, sicut supra probatum est. Tertium est quia similitudo in creatura representans Deum non est perfecta, et deficit in representando, sicut Magister dicit infra : quia omnis similitudo in pluribus multo deficit quam conveniat. » — *In I Sentent.*, dist. III. F, art. 14. BORGNET, t. 25, p. 105. « Hic autem transsumitur vestigium ad confusam similitudinem artificis in opere suo, in quo non expresse relucet ; et ideo in fine istius capituli dicit Magister, quod videntes per vestigium, per umbram viderunt et de longinquo veritatem, deficientes in contuitu veritatis : tamen aliquid videtur in vestigio, sicut aliqua distinctio per appropriata, licet non per propria. »

criture. Bien au contraire, Albert le Grand déclare, dès les préliminaires de son traité, qu'il y faudra procéder par des arguments d'autorité, plutôt que par des preuves rationnelles (1).

En somme, l'illustre docteur dominicain s'est montré digne de sa réputation. Il a non seulement réussi à introduire complètement l'œuvre d'Aristote en philosophie, mais par ses travaux théologiques, où l'augustinisme prédominant est maintes fois débordé par des doctrines aristotéliciennes, il a préparé les esprits à la synthèse définitivement aristotélicienne de son grand disciple, Thomas d'Aquin (2). Celui-ci reprendra notamment les idées de son maître sur les rapports entre la science et la foi : leur distinction formelle, l'impossibilité de croire et de savoir en même temps une même vérité, considérée au même point de vue, le rôle préparatoire et persuasif de la science vis-à-vis de la foi et l'inaptitude foncière de la raison à démontrer les mystères. A ces éléments de solution proposés par Albert, le Docteur angélique n'ajoutera rien d'entièrement nouveau. Mais, par une précision de langage plus grande, une argumentation plus rigoureuse, et logique jusqu'aux moindres détails, saint Thomas mettra au point la doctrine de son maître : la théologie, d'augustinienne et pratique qu'elle était chez Albert, deviendra aristotélicienne et spéculative chez son génial disciple.

---

1. *In I Sentent.*, dist. II. C, art. 10. BORGNET, t. 25, p. 63 B. « ... Et ideo cum fides in hac scientia praecedat intellectum (ut habitum est) prius est procedendum per auctoritates, quam per rationes. »

2. STÖCKL. *Gesch. der Philos. des Mittelalt.* II, 421. « Albert's Lehrsystem ist normgebend geworden für die nachfolgende Scholastik. Schon sein nächster Nachfolger, Thomas von Aquin, sein Schüler, steht ganz auf den Schultern seines Lehrers. Er hat in vielen Beziehungen seinen Lehrer übertroffen, ist auch in manchen Punkten von ihm abgewichen, aber die Grundanschauungen, die Hauptgesichtspunkte beider sind die nämlichen. »

CHAPITRE VIII

SAINT THOMAS D'AQUIN (1226-1274).

La vie de saint Thomas d'Aquin (1) — dont les principales dates sont connues (2) — est celle d'un religieux exemplaire, d'un professeur qui a parcouru la carrière des grades académiques, et dont l'activité a été consacrée principalement à l'étude et à l'enseignement. L'histoire de ce philosophe théologien est donc essentiellement l'histoire de sa pensée; elle est des plus simples. Disciple de l'aristotélicien qu'était Albert le Grand, Thomas d'Aquin a été subjugué, dès sa jeunesse, par la profondeur et la vigueur logique qu'il découvrit dans la synthèse universelle du Stagirite.

L'évolution doctrinale de saint Thomas, assez facile à poursuivre si l'on compare son commentaire des 4 livres des Sentences (1253-1256) (3) à la Somme théologique (1265-1274) (4), consiste éminemment dans l'application de plus en plus complète de l'Aristotélisme à la Théologie, et dans l'abandon, disons mieux, dans le rejet de certaines positions augustiniennes, inconciliables avec cette philosophie.

C'est apparemment cette manière de faire, signe d'un esprit aussi logique que décidé, qui lui a valu, avec la réputation d'un

---

1. Nous citons S. Thomas d'après l'édition Fretté et Maré, S. Thomae Aquinatis *Opera omnia*. 34 vol. petit in-folio, Paris (Vivès) 1872-1880, et les 10 volumes de l'édition critique parus depuis 1882 : S. Thomae *Opera omnia* jussu impensaque Leonis XIII edita, Romae.

2. Né probablement en 1226, il est entré chez les Frères Prêcheurs en 1243; il fut l'élève d'Albert le Grand à Paris de 1245 à 1248, son lecteur à Cologne de 1248 à 1252. A partir de 1253 il enseigna les Sentences à Paris, ficale en différentes villes d'Italie, et Naples, entendirent tour à tour son ensei- d'abord comme bachelier, puis, en 1257, comme maître. Paris, la Cour pontignement. S. Thomas mourut en 1274, en se rendant au deuxième concile de Lyon. Pour plus de détails, Cf. De Rubeis. *Dissertationes criticae et apologeticae in S. Thomae opera, editio Leonina T. I, Romae, 1882.*

3. De Rubeis. Dissertatio X, 2, *loc. cit.*, p. CLXVI.

4. *Ibid.*, Dissertatio XIII, 7, p. CXCVII.

novateur (1), les attaques des théologiens augustiniens et deux condamnations épiscopales (2).

La doctrine de saint Thomas sur les rapports entre la raison et la foi, et, par suite, entre la philosophie et la théologie, constitue dans son système une pierre angulaire dont le rôle et l'importance ne se comprennent qu'en fonction de l'ensemble de l'édifice.

C'est ce que le présent chapitre a pour but de montrer systématiquement. Dans le chapitre suivant, affecté aux influences doctrinales subies par saint Thomas, on retracera nécessairement les étapes successives qu'a franchies notre problème avant d'aboutir à la solution devenue classique par la Somme théologique du docteur dominicain. Là seulement nous atteindrons le terme et la conclusion de notre enquête.

Le lecteur initié n'ignore pas que saint Thomas, délaissant les tenants et les aboutissants de l'idéologie de Démocrite et de Platon, (3) rejette également la théorie néo-platonicienne — celle de l'illumination par Dieu considéré comme unique intellect agent — (4) qu'il avait encore admise dans son commentaire sur les Sentences (5).

Parvenu à sa maturité, il enseigne avec Aristote que l'origine,

---

1. Guillaume de Tocco, dans *Acta sanctorum*, VII martii. n. 15. Apud Mandonnet. *Siger de Brabant*, p. LXI. « Erat enim *novas* in sua lectione movens articulos, *novum* modum et clarum determinandi inveniens et *novas* reducens in determinationibus rationes, ut nemo, qui ipsum audisset *nova* docere et *novis* rationibus dubia definire, dubitaret, quod eum Deus *novi* luminis radiis illustraret, qui statim tam certi caepisset (esse) judicii, ut non dubitaret, *novas* opiniones docere et scribere, quas Deus dignatus esset *noviter* inspirare. »

2. Celles d'Étienne Tempier, évêque de Paris, et du dominicain Robert de Kilwardby, archevêque de Cantorbéry, en 1277. Dissertatio, XXV, *loc. cit.*, p. CCLXVIII.

3. *Sum. theol.*, I, q. 84, art. 6, corp.

4. *Contra Gent.*, II, 76 et *In Boet. de Trinit.*, q. I, art. I, sed contra.

5. *Sentent.*, lib. II, dist. 17, q. 2, art. 1. « Et ideo quidam catholici doctores, corrigentes hanc opinionem (Aristotelis) et partim sequentes, satis probabiliter posuerunt ipsum Deum esse intellectum agentem; quia per applicationem ad ipsum, anima nostra beata est; et hoc confirmant per hoc quod dicitur *Joan.* I, 9 : Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. » — Le R. P. Mandonnet ajoute à ce texte le commentaire suivant : « On remarquera qu'à cette date, c'est-à-dire au début de sa carrière scientifique, Thomas accepte l'affirmation qu'Aristote a enseigné au IIIe livre de l'âme, la théorie de l'intellect agent, substance une et séparée; il accepte aussi comme assez probable, la théorie maintenue plus tard par Roger Bacon. Il ne la combat pas et n'en propose pas une autre. On voit que Thomas est encore ici, comme dans tout son commentaire sur les Sentences, sous l'influence de ses maîtres augustiniens. » Mandonnet. *Siger de Brabant*, p. CCLIX. — Dans l'article en question, S. Thomas cite le célèbre *Liber de causis* qu'alors il croyait encore d'origine aristotélicienne. Cette croyance, qu'il a changée plus tard, n'aurait-elle pas influencé son interprétation du livre de l'âme?

et même le principe de *toute* notre connaissance est dans les sens, parce que l'appréhension nous fournit les images qui conditionnent la connaissance intellectuelle (1) et lui sont tellement indispensables que, pour comprendre actuellement un concept préalablement abstrait, il est nécessaire de retourner pour ainsi dire à l'image d'où il a été élaboré et qui le représente : (conversio ad phantasma) (2). Inhérente à l'âme, une puissance active, nommée intellect agent, rend intelligibles en acte (3) les formes des choses, formes substantielles des composés unies à la matière : par un procédé trop long à décrire ici, il les *abstrait* de toutes les conditions matérielles individuantes, de sorte qu'elles puissent informer cette autre puissance de l'âme qui est l'intellect possible, passif ou réceptif (4). En possession du déterminant conceptuel (species intelligibilis impressa), que lui a préparé l'intellect agent, cause principale, et les images, causes instrumentales (5), l'intellect passif s'exprime ou se dit à lui-même par le verbe mental (verbum mentis, species intelligibilis expressa) *ce qu'est* (quod quid est) l'objet intellectuellement connu. Saint Thomas appelle ce premier aboutissant de l'opération cognitive : « natura absolute considerata » et fait remarquer que cette nature — l'universel ontologique, diraient les auteurs scolastiques modernes — ne peut être dite ni singulière ni universelle (6). Ainsi,

---

1. *In Boetium de Trinit.*, VI, art. 2. FRETTÉ, t. 28, p. 545. « Principium igitur *cujuslibet* nostrae cognitionis est in sensu, quia ex apprehensione sensus oritur apprehensio phantasiae quae est motus a sensu factus, ut dicit Philosophus; a qua iterum oritur apprehensio intellectivae animae ut objecta; ut dicitur, *III de Anima.* » — *Ibid.*, ad 5um. « Phantasma est sicut principium nostrae cognitionis, et *ex quo* incipit intellectus operatio, non sicut transiens sed sicut permanens ut quoddam fundamentum intellectualis operationis. » — Cf. *Sum. theol.*, I, q. 84, art. 6 et 7.

2. *Sum. theol.*, I, q. 86, art. 1. « Postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur. — Cf. *Sum. theol.*, I, q. 84, a. 7.

3. *Contra Gent.*, II, 77. Est igitur in anima virtus activa in phantasmata faciens ea intelligibilia actu et haec potentia animae vocatur intellectus agens. — Cf. *Sum. theol.*, I, q. 79, art. 4 et I, q. 79, art. 3.

4. *De Anima*, lib. III, lect. 10. « Necesse est igitur in anima intellectiva esse has differentias, ut scilicet unus sit intellectus, in quo possint omnia intelligibilia fieri et hic est intellectus possibilis; et alius sit intellectus ad hoc quod possit omnia intelligibilia facere actu, qui vocatur agens. » *Sum. theol.*, I, q. 79, art. 2.

5. *De Veritate.* q. X, art. 6, ad 7. — *Contra Gentes*, II, 77. — *Sum. theol.* I, q. 85, art. 2, corp. « Species intelligibilis se habet ad intellectum ut id *quo* intelligit intellectus. »

6. *De ente et essentia.* IV. « Ideo si quaeratur utrum ista natura (natura humana absolute considerata) possit dici una vel plures, neutrum concedendum

elle ne devient formellement universelle qu'au moment où l'esprit la considère de nouveau et découvre son aptitude à être énoncée de toutes les choses de même nature. Pour saint Thomas, réaliste modéré, l'universalité du concept, comme telle, — et à plus forte raison l'universel logique des manuels — n'existe que dans l'esprit; mais l'objet conçu, la « nature » présente à l'esprit, est fondé dans la réalité extérieure au sujet pensant; elle en est abstraite, c'est-à-dire qu'elle en est un extrait (1).

Le second acte de l'intelligence, c'est de juger. Le jugement peut être d'ordre idéal, notoire par soi, ou d'ordre réel (2). Dans le jugement seul se trouve la vérité ou l'erreur (3). L'éclat de la vérité engendre la certitude dans les jugements de l'ordre idéal, les seuls qui intéressent la science, dont ils sont, ou les principes immédiatement évidents, ou les conclusions démontrées par réduction aux premiers principes. Inventer des conclusions nouvelles et les éprouver par la réduction aux principes premiers, c'est là le propre de la science (4), le raisonnement qui la distingue de l'intuition de l'intellect des premiers principes (intellectus primorum principiorum) et de l'incertitude de l'opinion (5). Par leur répétition et leur enchaînement, les raisonnements font naître dans l'intelligence une sorte de qualité surajoutée, que saint Thomas appelle « l'habitude » (habitus) de science (6). L'ensemble des sciences constitue la philosophie (7) : il se divise en sciences spéculatives et en sciences pratiques (8). Les sciences spéculatives sont les plus importantes (9). Elles comprennent, hiérar-

---

est, quia utrumque est extra intellectum humanitatis et utrumque potest sibi accidere. Si enim pluralitas esset de ratione ejus, nunquam posset esse una, quum tamen una sit secundum quod est in Socrate. Similiter, si unitas esset de intellectu et ratione ejus tunc esset una et eadem natura Socratis et Platonis, nec posset in pluribus plurificari. » Cf. *Quaest. quodlibet.*, VIII, 1, 1.

1. *Sum. theol.*, q. 85, art. 2, ad 2um. *Sentent. I*, dist. 19. q. 5, art. 1. Solutio.

2. *In Post. Analytica*, I, cap. 4, lect. 9.

3. *Sum. theol.*, I, q. 16, art. 2.

4. *In Sentent.*, III, dist. 31, q. 2, art. 4. Solutio. « Actus autem scientiae proprius est ut cognoscat conclusiones resolvendo eas ad principia prima per se nota. »

5. *In Post. Analytic.*, lib. I, lect. 42. « Sicut enim scientia importat certitudinem cognitionis per demonstrationem acquisitam, ita intellectus importat certitudinem cognitionis absque demonstratione. »

6. *Sum. theol.*, I^a II^ae, q. 51, art. 2 et 3.

7. *In I Metaph.*, lect. 2. *In II Metaph.*, lect. 1, et surtout *In Boet. de Trinit.*, lect. 2. q. 5, per totum.

8. *In II Metaph.*, lect. 2.

9. *In I Metaph.*, lect. 1, in fine. « Et inter artes etiam et scientias speculativae sunt magis scientiae quam activae. »

chisées selon leur différent degré d'abstraction de la matière, la physique, la mathématique et la métaphysique (1). Cette dernière considère les choses capables d'être indépendamment de la matière première, soit que jamais elles n'entrent en union avec la matière, comme Dieu, soit qu'elles se rencontrent tantôt dans la matière, tantôt en dehors d'elle, comme la substance, la qualité, la puissance et l'acte et les autres prédicaments ontologiques. La métaphysique est encore nommée *théologie, philosophie première* (2) et *sapience* (3). La plus honorable des sciences (4), la métaphysique, en est aussi la plus désirable, car la moindre connaissance des vérités suprêmes est à préférer à la plus grande certitude dans les matières d'infime importance (5). Afin d'atteindre à ces sommets, la théologie naturelle se sert d'une *double méthode*. La méthode *analytique* ou a posteriori partant des effets constatés par les sens, — le mouvement des choses de ce monde, leur causalité, leur contingence, leurs divers degrés de perfection et leur harmonie — remonte comme par cinq voies au premier moteur immobile, à la première cause non causée, à l'être nécessaire, à l'être parfait par essence, et à l'ordonnateur intelligent que l'on appelle Dieu (6). Après cette première phase analytique, la théologie naturelle procède par méthode *synthétique* ou déductive, afin de soulever quelque peu le voile qui cache la nature de Dieu, moyennant la voie de *négation* par laquelle toute imperfection est exclue de Dieu, la voie d'*affirmation* ou de causalité par laquelle on attribue à Dieu toute perfection essentielle (simpliciter simplex) trouvée dans les choses qui nous entourent, la voie de *transcendance* ou d'éminence qui élève à une puissance infinie les perfections attribuées à Dieu (7).

A cette doctrine que n'entache en rien l'anthropomorphisme qu'on a quelquefois reproché à la théologie thomiste, le Docteur

---

1. *In Boetium de Trinitate*, lect. 2, q. 5, art. 1.

2. *In Boet. de Trinit.*, cap. 2, q. 5, art. 1.

3. *In I Metaph.*, lect. 2. FRETTÉ, 24, p. 346. « In eamdem scientiam cadit nomen sapientiae, quod quaerimus, scilicet in illam scientiam quae est theoretica id est speculativa primorum principiorum et causarum. »

4. *In I Metaph.*, lect. 2. FRETTÉ, 24, p. 349.

5. *Sum. theol.*, I, q. 1, art. 5, ad 1um. « Minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum desiderabilius est quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus. »

6. *Sum. theol.*, I, q. 2, art. 3.

7. *Sum. theol.*, I, q. 2, art. 3. « Ita ergo de formis immaterialibus cognoscimus an est et habemus de eis loco cognitionis quid est, cognitionem per negationem, per causalitatem et per excessum. » — *Ibid.*, q. 6, art. 2.

dominicain rattache sa théorie de l'*analogie* des noms divins. En voici, en peu de mots, la signification. Les termes qui expriment les hautes vérités attingibles par la triple méthode que nous venons d'exposer, ne sont ni tout à fait adéquats, univoques (1), dirait l'École, ni absolument synonymes (2), ni équivoques (3), mais analogiques (4). Aussi, ce que nous affirmons de Dieu n'est-il pas faux, mais incomplet (5).

Tel est, esquissé dans ses grandes lignes, l'enseignement de saint Thomas sur l'attitude de l'esprit devant les vérités naturelles notoires de cette évidence immédiate ou médiate qui force l'assentiment et engendre la certitude intrinsèque.

Mais combien de fois l'esprit est-il en face d'une proposition inévidente, où, ni l'expérience sensible, ni la considération du sujet et du prédicat ne font jaillir ce qu'on me permettra d'appeler l'arc voltaïque de l'évidente convenance ou disconvenance de ces termes. Dans ce cas, l'esprit peut passer par l'une des trois phases suivantes, ou par toutes les trois successivement : par le doute, l'opinion, la foi.

Lorsque l'intelligence n'a aucun motif, ou des motifs de valeur égale pour admettre ou rejeter un jugement, elle est dans le *doute*, soit négatif, soit positif et elle suspend son assentiment (6). Lorsqu'elle adhère à un jugement plutôt qu'à son contradictoire, sans toutefois fixer son assentiment au point de ne plus craindre l'erreur, l'intelligence est dans l'*opinion* (7). Enfin,

---

1. *Contra Gentes*, lib. I, a. 32. — *Sum. theol.*, I, q. 13, art. 5.

2. *Sum. theol.*, I, q. 13, art. 4.

3. *C. Gentes*, lib. I, c. 33.

4. *C. Gentes*, lib. I, c. 34. — *Sum. theol.*, I, q. 13, art. 5.

5. *Quaest. disputata de Potentia*, q. 7, art. 5 ad 2um. « Ad secundum dicendum, quod ita Dionysius dicit negationes horum nominum esse veras de Deo quod tamen non asserit affirmationes esse falsas sed incompactas : quantum enim ad rem significatam, Deo vere attribuuntur, quae in eo aliquo modo est, ut jam ostensum est; sed quantum ad modum quem significant de Deo negari possunt. »

6. *In III Sentent.*, dist. 23, q. 2, art. 2, quaestiunc. 3, Fretté, 9, 357. « Quando vero homo non habet rationem ad alteram partem magisquam ad alteram; vel quia ad neutrum habet quod nescientis est; vel quia ad utramque habet, sed aequalem, quod dubitantis est tunc nullo modo assentit, cum nullo modo determinatur ejus judicium, sed aequaliter se habet ad diversas. »

7. *In III Sentent.*, dist. 23, q. 2, art. 2, quaestiunc. 3, Fretté, 9, p. 357. « Quando vero ratio quae movet ad alteram partem, neque sufficit ad intellectum terminandum, quia non resolvit conclusiones in principia per se nota; neque sufficit ad voluntatem terminandum ut bonum videatur illi parti adhaerere, tunc homo opinatur illud cui adhaeret, et non terminatur intellectus ad unum quia semper remanet motus ad contrarium. »

il arrive que la volonté détermine l'intelligence à adhérer absolument à une proposition, quoiqu'elle soit incapable d'y découvrir aucune sorte d'évidence. Dans ce cas, la volonté est sollicitée par un motif insuffisant à fixer l'intelligence par l'éclat de l'évidence, mais suffisant à montrer à la volonté qu'il lui est bon d'adhérer énergiquement à telle vérité ; c'est précisément cette adhésion-là qui constitue l'*acte de foi*. Aussi, dit-on à juste titre que la foi « captive » l'entendement, puisqu'elle le détermine non pas conformément à son mouvement propre, mais par un coup d'état de la volonté (1). Coup d'état d'ailleurs *nécessaire* pour connaître mainte vérité indispensable à la vie sociale (2) ; pour acquérir la science rationnelle conformément au principe pédagogique d'Aristote, que saint Thomas fait sien : « oportet addiscentem credere » (3). Enfin, pour parvenir à cette connaissance fragmentaire de Dieu que suppose toute vie religieuse, la plupart des hommes ont besoin des enseignements de la foi. Plusieurs barrières, presque infranchissables, empêchent en effet le commun des hommes de suivre le petit nombre des philosophes par les chemins escarpés de la spéculation métaphysique, au terme desquels ceux qui ont su résister au vertige de l'erreur, peuvent découvrir de l'œil de leur raison, que Dieu est, et balbutier ce qu'il n'est pas plutôt que ce qu'il est (4).

---

1. *In III Sentent.*, dist. 23, q. 2, art. 2, quaestiunc. 3, FRETTÉ, 9, p. 357. « Voluntas determinat intellectum ad aliquid quod neque per se ipsum videtur, neque ad ea quae per se videntur resolvi posse videtur, ex hoc quod dignum reputat illi esse adhaerendum propter aliquam rationem, qua bonum videtur ei illi rei adhaerere ; quamvis illa ratio ad intellectum terminandum non sufficiat, propter imbecillitatem intellectus, qui non videt per se hoc cui assentiendum ratio judicat ; neque ipsum ad principia per se nota resolvere valet ; et hoc assentire proprio vocatur credere. Unde et fides captivare dicitur intellectum in quantum non secundum proprium motum ad aliquid determinatur sed secundum imperium voluntatis : et sic in credente ratio per se intellectum non terminat, sed mediante voluntate. » — Cf. *Sum. theol.*, IIa IIae, q. 2, art. 1.

2. *Expositio. Symb. Apost.*, cap. 1. — *In Boet. de Trinit.*, q. 3, art. 1.

3. *De Veritate*, q. 14, art. 10, corp. « In principio enim homo imperfectus est in cognitione ; ad hoc autem quod perfectionem scientiae consequatur indiget aliquo instruente, qui eum ad perfectionem scientiae ducat, quod facere non posset, nisi ipse perfecte scientiam haberet, utpote comprehendens rationes eorum quae sub scientiam cadunt. Non autem in principio suae doctrinae statim ei qui instruitur, tradit rationes subtilium de quibus instruere intendit ; quia tunc statim in principio scientiam haberet perfecte qui instruitur ; sed ei tradit quaedam quorum rationes tunc, cum primo instruitur discipulus nescit ; sciet autem postea perfectus in scientia. Et ideo dicitur, quod oportet addiscentem credere : et aliter ad perfectam scientiam pervenire non posset, nisi supponeret ea quae sibi in principio traduntur, quorum rationes tunc capere non potest. »

4. *Ibid.* et *Sum. theol.*, I, q. 1, art. 1 ; IIa IIae, q. 2, art. 4 ; — *C. Gentes*, I, c. 4. *In Boet. de Trinit.* Prol. et q. 3, art. 1.

S'agit-il de ces vérités de religion positive, qui dépassent les limites de toute humaine raison, par exemple de la trinité des personnes en Dieu, le philosophe, à l'égal de l'ignorant, est réduit à demander la certitude au domaine de la foi, fixée par l'Église, interprète des Écritures et de la Tradition (1).

Ici il sera surtout question de la foi catholique, dont les données sont à la base du système théologique de saint Thomas, comme les faits d'expérience sensibles sont à la base des sciences de la nature. Cette foi catholique, divine par son origine, a pour objet matériel « quod materialiter cognoscitur » Dieu et les choses créées, en tant qu'ordonnées à Dieu (2). Envisagé en lui-même, cet objet, — saint Thomas dirait sujet, — est quelque chose de simple (incomplexum); mais, comme l'intelligence humaine connaît la vérité par composition (jugement affirmatif), et par division (jugement négatif) (3), l'objet de la foi, considéré par rapport au croyant, est quelque chose de complexe, énoncé par mode de jugement ou de proposition (per modum enuntiabilis) (4). La raison formelle de ce jugement *ou l'objet formel de la foi* (formalis ratio objecti), c'est-à-dire ce par quoi on connaît son objet matériel, est la Vérité première, car la foi n'assentit à une vérité que parce qu'elle est révélée par Dieu. En d'autres termes, c'est Dieu qui est l'objet de la foi ou la vérité première se révélant elle-même et révélant les autres vérités (5).

L'autorité divine (6) qui garantit ainsi l'inerrance (7) de la foi, ne fait point « voir » (8) le lien d'évidence entre les termes des propositions de foi, tandis que ce lien paraît dans les principes et les conclusions de toute démonstration scientifique. Il est donc impossible qu'une même vérité, considérée à un point de vue identique, soit en même temps objet de foi et objet de science pour le même sujet pensant; bien qu'il puisse arriver

1. *Sum. theol.*, IIa IIae, q. 2, art. 3. — *C. Gentes*, I, 5. — *De Veritate*, q. 14, art. 10, corp.

2. *Sum. theol.*, IIa IIae, q. 1, art. 1, corp.

3. *Sum. theol.*, Ia, q. 16, art. 2.

4. *Sum. theol.*, IIa IIae, q. I, art. 2.

5. *Sum. theol.*, IIa IIae, q. I, art. 1 .

6. *Sum. theol.*, IIa IIae, q. 2, art. 10. « Non propter rationem humanam (creditur) sed propter auctoritatem divinam. »

7. *Sum. theol.*, IIa IIae, q. I, art. 3. « Fidei non potest subesse aliquod falsum. »

8. *Sum. theol.*, IIa IIae, q. I, art. 4. « Manifestum est quod nec fides nec opinio potest esse de ipsis visis aut secundum sensum aut secundum intellectum. »

qu'une même vérité soit « sue » par l'un et « crue » par un autre qui n'en saisit pas la connexion interne soit par intuition, soit par démonstration (1). Ainsi l'existence et l'unité de Dieu sont des vérités rangées parmi les articles de foi, non parce qu'elles doivent être « crues » par tous et par chacun, mais, parce que la foi objective les suppose universellement admises ou en vertu de la démonstration rationnelle, ou, à son défaut, en vertu de la foi (2). Il faut cependant noter que les vérités communément proposées à la foi de tous sont communément en dehors de l'objet de la science (non scitum) et tombent, à parler absolument, (simpliciter) dans le domaine de la foi (3).

Si la foi exclut la connaissance scientifique de ses dogmes, elle exige néanmoins, et implique un travail de pensée préalable (fides est cum assensione cogitare) (4). Le croyant, en effet, ne croirait pas s'il ne voyait qu'il lui faut croire, soit que cette persuasion lui vienne de l'évidence des miracles, soit que d'autres motifs de n'importe quelle nature l'assurent de la crédibilité — non de la vérité intrinsèque — des vérités dogmatiques (5). Parmi les motifs de crédibilité on peut encore citer les prophéties accomplies et la conversion de tant de peuples à une doctrine si difficile à admettre et à des préceptes si difficiles à pratiquer (6). C'est là, réduite à ses principes fondamentaux, ce que l'on peut appeler l'apologétique thomiste.

D'ailleurs, nous l'avons insinué, ces raisons ne sauraient démontrer proprement les propositions de la foi. Il suffit qu'elles les rendent croyables et vraisemblables pour que cela constitue un utile progrès en des matières aussi transcendantes (7). Ainsi, nulle démonstration ne nécessite l'intelligence du croyant qui,

---

1. *Sum. theol.*, IIa IIae, q. I, art. 5. « De eodem secundum idem non potest esse simul in uno homine scientia nec cum opinione nec cum fide alia et alia tamen ratione. »

2. *Ibid.*, ad 3um.

3. *Sum. theol.*, IIa IIae, q. 1, art. 5, corp.

4. *Sum. theol.*, IIa IIae, q. 2, art. 1.

5. *Sum. theol.*, IIa IIae, q. 1, art. 4 et 2um.

6. *C. Gentes*, I, 6.

7. *Contra Gentes*, 1, c. 8. « Humana igitur ratio, ad cognoscendum fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam, potest esse notissima, ita se habet quod ad eam potest aliquis veras similitudines colligere, quae tamen non sufficiunt ad hoc, quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur. Utile tamen est ut, in hujusmodi rationibus quantumcumque debilibus, se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi, vel demonstrandi praesumptio; quia de rebus altissimis, etiam parva et debili consideratione aliquid posse inspicere jucundissimum est. »

sous la suave motion de la grâce, adhère librement à la vérité divinement révélée et enseignée par l'Église. La liberté de l'assentiment fonde précisément le mérite de l'acte de foi (1); mérite que les motifs de crédibilité peuvent diminuer ou augmenter, sans jamais le supprimer. Ils le diminuent si quelqu'un se refuse simplement ou diffère à croire, à moins que des considérations rationnelles ne l'y engagent. Ils l'augmentent, au contraire, si le croyant les recherche par amour de la foi (2) (cum assensione cogitare) (3). Saint Thomas résume sa doctrine sur l'acte de foi, en une triple formule : c'est d'une netteté remarquable. « Credere Deo » exprime l'objet formel de la foi, Dieu, vérité première qui se révèle; « credere Deum » en dit virtuellement l'objet matériel, Dieu et toutes les choses de foi, en tant que rapportées à lui; « credere in Deum » indique que l'intelligence qui croit est mue par la volonté, tendue vers une fin qui la sollicite par ses attraits, à savoir, vers le bien suprême, Dieu (4).

L'acte de foi, considéré jusqu'ici isolément, a ses racines immédiates non dans les facultés nues, mais dans une disposition infuse et surnaturelle de l'esprit appelée par les théologiens l'habitude (habitus) ou la *vertu de foi*. C'est à cette vertu que s'applique plus particulièrement la *définition* traditionnelle dans le christianisme que donne de la foi l'auteur de l'épître aux Hébreux (XI, 1): « Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium ». Voici comment le Docteur dominicain interprète cette définition scripturaire, tout en montrant qu'elle convient parfaitement à la nature de la chose définie et qu'elle la distingue de toute autre. « De même, écrit-il, qu'on peut appeler substance de la science les premiers principes indémontrables, parce qu'ils sont le commencement de la science et qu'ils la contiennent en germe, ainsi peut-on nommer « substantia rerum sperandarum » la vertu de foi, parce qu'elle est la réalisation commencée (inchoatio) des espérances qu'elle enseigne et qu'elle fonde. Ces mêmes mots de « substantia rerum sperandarum » ont aussi l'avantage de distinguer la foi surnaturelle d'avec la foi naturelle qui ne se rapporte nullement à nos espérances d'éternelle béatitude. En outre, la foi surnaturelle est « argumentum non apparentium », car, appuyée sur l'autorité divine, elle induit l'es-

1. *Sum. theol.*, IIa IIae, q. 2, art. 9.
2. *Sum. theol.*, IIa IIae, q. 2, art. 10
3. *Sum. theol.*, IIa IIae, q. 2, art. 1.
4. *Sum. theol.*, IIa IIae, q. 2, art 2

prit à adhérer fermement à des vérités imperceptibles aux sens et à l'intelligence. « Argument » qui entraîne la conviction, la foi se discerne d'avec l'opinion et le doute; et, parce qu'elle s'attache aux vérités obscures et irréductibles à nos évidences, « non apparentium »; elle se sépare aussi de l'intelligence des premiers principes et de la science. Enfin, fait observer saint Thomas, toutes les autres définitions reçues de la foi ne sont que des explications de cette définition scripturaire. Telles, la définition de saint Augustin, « Fides est virtus qua creduntur quae non videntur » (1) et la définition de Hugues de Saint-Victor : « Fides est certitudo animi quaedam de absentibus supra opinionem et infra scientiam » (2). Cependant, pour contenter les esprits avides de formules exactes et techniques, saint Thomas leur propose la suivante : « Fides est habitus mentis, quo inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus » (3).

Le *sujet d'inhérence* de l'habitude vertueuse de foi est l'intellect, puisque croire est un acte de cette faculté (4). Mais, conformément à une doctrine de psychologie et de morale surnaturelles que saint Thomas développe amplement ailleurs, cette habitude — nous dirions force — ne devient parfaite, ne devient vertu (5) — nous dirions état — que par la charité qui l'informe (6), ajoutant à cette détermination de l'intellect au vrai, qu'implique même la foi informe, la détermination, la tension irrésistible de la volonté au bien, fin ultime (7). La première de toutes les vertus, parce qu'elle nous montre la béatitude, fin dernière de tous nos efforts (8), la foi est aussi la plus objectivement certaine parmi les vertus intellectuelles — sapience, science et intelligence — si on la considère dans sa cause qui est la Vérité divine, puisque les autres vertus intellectuelles ne sont fondées que sur la raison humaine (9). Il en est autrement si l'on envisage la certitude au point de vue subjectif : elle est proportionnée à l'évidence avec laquelle l'intelligence humaine voit la connexion

1. S. Augustinus, *In ev. Joann.*, tract. 40, a medio.
2. Hugo a S. Victore. *De Sacramentis*, L. X, 2. P. L., t. 176, col. 330.
3. *Sum. theol.*, IIa IIae, q. 4, art. 1, corp. — *De Veritate*, q. 14, art. 2.
4. *Ibid.*, art. 2, et *De Veritate*, q. 14, art. 4.
5. *Ibid.*, art. 5, et *De Veritate*, q. 14, art. 6.
6. *Ibid*, art. 3, et *De Veritate*, q. 14, art. 5.
7. *Ibid.*, art. 5. « Ex charitate autem, quae format fidem, habet anima quod infallibiliter voluntas ordinetur in finem bonum. Et ideo fides formata est virtus.
8. *Ibid.*, art. 7.
9. *Ibid.*, art. 8.

nécessaire des termes de la proposition certaine. En conséquence, saint Thomas ne craint pas de dire que, considérées ainsi, les vérités de la foi, inaccessibles aux forces de la raison, sont moins certaines que les vérités d'évidence immédiate ou médiate (1).

Ailleurs, il s'exprime en termes encore plus précis; les vérités de la foi sont plus certaines que les vérités d'intuition ou de science, eu égard à la ferme adhésion que l'esprit leur donne; elles sont moins certaines quant à cette tranquille possession de la chose connue que comporte la certitude fondée sur l'évidence. Or, l'intelligence du croyant n'est pas déterminée par l'effet de principes évidents, mais par un commandement de la volonté. Aussi, dans les matières de foi, le croyant ne jouit-il pas d'une absolue tranquillité, puisque les assauts du doute peuvent venir le troubler (2).

Il ressort de ce laborieux examen que la vertu de foi tire toute sa dignité et toute sa certitude de la fermeté de l'assentiment qu'elle entraîne. Le Docteur dominicain, en théologien psychologue qu'il est, constate en lui-même et autour de lui *le fait* de la foi. Les miracles et l'autorité des prédicateurs ne sauraient être la raison suffisante de ce ferme assentiment qui élève l'homme au-dessus de sa nature. Il faut donc admettre, en conclut-il, un principe surnaturel qui, intérieurement, meuve la volonté et la fasse adhérer aux dogmes de la foi : ce principe surnaturel c'est Dieu agissant en nous par la grâce (3).

L'esprit humain ne se contente pas de juxtaposer les enseignements de la foi : tout naturellement il s'efforce de les grouper en un système. C'est ce que Thomas d'Aquin a entrepris dans sa Somme théologique.

Parmi les sciences rationnelles, les unes procèdent des principes connus par la lumière naturelle de l'intelligence, telles l'arithmétique, la géométrie et d'autres sciences; d'autres procèdent de principes connus à la lumière d'une science supérieure, telles l'optique, qui s'appuie sur les principes démontrés en géométrie, et l'acoustique tributaire de l'arithmétique (4). Ainsi en est-il

1. *Sum. theol.*, IIa IIae, q. 4, art. 8.

2. *De Veritate*, q. 14, art. 1, in corp. et ad 7um.

3. *Sum. theol.*, IIa IIae, q. 6, art. 1. — Cf. *Sum. theol.*, Ia IIae, q. 51, art. 4.

4. Voir la théorie des « Scientiae subalternantes et subalternatae ». *Com. in Post. Analytic.*, lib. I, lect. 25. (Edit. Leonina).

de la théologie sacrée qui procède de principes connus à la lumière d'une science supérieure, la science de Dieu et des bienheureux. Comme l'acoustique *croit* les principes que lui fournit l'arithmétique, ainsi la théologie croit les principes que Dieu lui révèle. C'est-à-dire qu'elle est *science* — au même titre que l'optique et l'acoustique sont sciences — et que les articles de foi sont ses principes propres (1). En raison de l'unité de son objet formel — la révélation — la théologie sacrée est une science *une* (2). Comme elle considère surtout les choses divines, et qu'elle n'envisage les choses humaines que pour autant qu'elles dirigent l'homme à la béatitude constituée par la parfaite connaissance de Dieu, elle dépasse la classification logique des sciences, et est à la fois science *spéculative et pratique, mais plutôt spéculative* (3). Enfin, la théologie surpasse en dignité toutes les sciences : les sciences spéculatives par l'ineffable excellence de son objet, Dieu ; et surtout par sa certitude fondée, non sur la raison humaine capable d'erreur, mais sur l'infaillible science de Dieu ; les sciences pratiques, elle les surpasse par la prééminence de sa fin qui est la béatitude, fin ultime à laquelle les fins de toutes les autres sciences se subordonnent (4).

La théologie sacrée a pour objet (subjectum) Dieu, la cause suprême, non seulement comme connaissable par les créatures, mais surtout en tant qu'il s'est manifesté lui-même par la révélation (5). En conséquence, elle considère toutes choses dans leurs rapports à Dieu (sub ratione Dei), qu'il s'agisse soit de Dieu lui-même, soit des créatures ordonnées à lui comme à leur principe et à leur fin (6).

Cette science mérite donc, à un titre éminent, le nom de *sapience*. Les autres sciences ne prouvent pas leurs principes mais s'en servent pour établir de nouvelles vérités : ainsi, la théologie ne prouve pas ses principes, les articles de la foi, mais s'en sert comme de points de départ pour en conclure de nouvelles vérités. En métaphysique, on discute avec l'adversaire niant les principes, pourvu qu'il concède au moins une proposition sur

1. *Sum. theol.*, I, q. 1, art. 2.

2. *Sum. theol.*, I, q. 1, art. 3.

3. *Sum. theol.*, I, q. 1, art. 4, et *Sentent. I*, liber. Prolog., q. 1, art. 3, quaestiunc. 3, solutio 1.

4. *Sum. theol.*, I, q. 1, art. 5, et *Sentent. I*, *loc. cit.*, solutio 2.

5. *Sum. theol.*, I, q. 1, art. 6, et *Sentent. I*, *loc. cit.*, art. 4 : « Ens divinum cognoscibile per inspirationem est subjectum hujus scientiae. »

6. *Sum. theol.*, I, q. 1, art. 7.

laquelle on puisse appuyer le levier du raisonnement : sans ce minimum d'entente la discussion reste stérile et peut tout au plus aboutir à résoudre les objections. La théologie sacrée emploie une *méthode* analogue, car dans une synthèse plus vaste de la connaissance humaine, elle est science suprême, absolument comme la métaphysique est suprême parmi les sciences philosophiques. Elle argumente par l'Écriture avec ceux qui en admettent l'autorité, comme font les hérétiques ou, d'un article de foi admis, elle tâche de déduire ou d'étayer les autres. Mais, si l'adversaire ne croit d'aucune manière à la révélation divine, toutes les preuves théologiques des articles de foi deviennent impossibles et — la théologie ne peut faire plus que de *résoudre* les objections. Celles-ci sont en effet solubles, car les preuves invoquées contre la foi ne peuvent être de vraies démonstrations, attendu qu'on ne saurait démontrer le contraire de la vérité, dont la foi est en possession.

De cette manière de procéder il découle que l'argument d'autorité, le plus faible de tous dans les sciences rationnelles, où il se fonde sur l'autorité faillible de l'homme, est le plus efficace de tous les arguments en théologie ecclésiastique, parce que là il revêt une forme particulière en s'appuyant sur la parole véridique de Dieu (1).

Quelque radicale que soit la différence de méthode entre les sciences rationnelles et la théologie, cela n'empêche pas que cette dernière fasse usage de l'argumentation philosophique, non pour démontrer la foi, — ce qui lui enlèverait son mérite pour les raisons données ci-dessus, — mais pour manifester certaines vérités que la foi, elle aussi, présuppose ou enseigne. Car, s'il est vrai que la grâce ne supprime pas la nature mais la parfait, il faut que la raison naturelle se mette au service de la foi, comme l'inclination naturelle de la volonté obéit à la charité. Ce rôle ancillaire (2), — qu'on ne s'effraie pas du mot, — de la philosophie

---

1. *Sum. theol.*, I, q. 1, art. 8 et toute la question très approfondie : *In Boet. De Trinit.*, q. 6 de modis quos (Boetius) speculativae scientiae attribuit, et *In Boet. De Trinit.* Prolog. ad initium. « Sicut ergo naturalis cognitionis principium est creaturae notitia a sensu accepta, ita cognitionis desuper datae principium est primae veritatis notitia per fidem infusa, et hinc est quod *diverso ordine* hinc inde procedit. Philosophi enim qui naturalis cognitionis ordinem sequuntur, praeordinant scientiam de creaturis scientiae divinae, scilicet naturalem metaphysicae : sed apud theologos proceditur e *converso* ut creatoris consideratio considerationem praeveniat creaturae. »

2. *In Boet. De Trinit.*, q. 2, art. 3, ad 7um. « Metaphysica... utitur his quae in aliis scientiis sunt probata. Et similiter theologia cum omnes aliae scientiae

à l'égard de la théologie sacrée consiste d'abord à démontrer les préambules de la foi, — l'existence de Dieu surtout, — à montrer les convenances de la foi par des arguments probables, — par exemple par l'autorité des philosophes, — et à résoudre les objections des adversaires en en dévoilant la fausseté ou la faiblesse, sans pouvoir jamais démontrer le mystère qu'ils attaquent (1). On doit ajouter qu'en outre la philosophie collabore à la construction théologique élevée sur les fondements de la foi (2).

A la différence de beaucoup de ses prédécesseurs augustiniens, saint Thomas insiste sur cette importante doctrine qu'est l'indémontrabilité du mystère : « La raison humaine, par ses forces seules, enseigne-t-il dans un article spécial, est dans l'absolue impossibilité de parvenir à la connaissancee de la Trinité des personnes en Dieu. En voici le motif. La raison connaît Dieu au moyen des créatures qui le démontrent comme les effets démontrent la cause. Conséquemment, on ne peut connaître de Dieu que ce qui lui convient du fait qu'il est principe de tous les êtres. Mais la causalité créatrice de Dieu étant commune à toute la Trinité, conduit à ce que les personnes divines ont en commun, à savoir : l'unité d'essence en Dieu. Les forces de la raison naturelle sont donc bornées à la connaissance de ce qui a trait à l'unité de l'essence divine, et ne sauraient prétendre à pénétrer la distinction des personnes divines. Aussi, celui qui tenterait de démontrer la Trinité dérogerait-il à la foi ; et cela de deux manières. Il en lèserait la dignité qui exige que les vérités de foi soient supé-

---

sint ei quasi famulantes et praeambulae in via generationis, quamvis sint dignitate posteriores, potest uti principiis omnium aliorum. » — *Sum. theol.*, I, q. 1, art. 5, ad 2um. « Non enim accepit (theologia) sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis tamquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis... non propter defectum vel insufficientiam ejus, sed propter defectum intellectus nostri. »

1. *In Boet. De Trinit.*, q. 2, art. 3, corp. « Dona gratiarum hoc modo naturae adduntur, quod eam non tollunt, sed magis perficiunt... Sicut ea quae fidei sunt non possunt demonstrative probari, ita quaedam contraria his non possunt demonstrative ostendi esse falsa, sed potest ostendi non esse ea necessaria. Sic igitur in sacra doctrina, philosophia possumus tripliciter uti. *Primo ad demonstrandum* ea quae sunt praeambula fidei, quae necessaria sunt in fidei scientia, ut ea quae naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum et hujusmodi vel de Deo vel de creaturis, in philosophia probata quae fides supponit. Secundo ad *notificandum* per aliquas similitudines ea quae sunt fidei... Tertio ad *resistendum his* quae contra fidei dicuntur sive ostendendo esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria. » — Cf. *Sum. theol.*, I, q. 1, art. 8.

2. *In Boet. De Trinit.*, q. 2, art. 1.

rieures à la raison. Il exposerait la foi aux moqueries des infidèles et les en éloignerait davantage, parce qu'il les induirait à croire que la vraie religion est fondée sur d'aussi faibles raisons. Le prudent apologète qu'est saint Thomas en conclut qu'il faut se garder de vouloir proposer la foi autrement que par des raisons d'autorité, si l'adversaire l'admet; sinon il doit suffire de démontrer que les enseignements de la foi ne sont pas impossibles (1).

L'exemple de la Trinité est caractéristique pour illustrer la netteté avec laquelle saint Thomas distingue l'indémontrable vérité de la foi d'avec la vérité scientifique (2). Mais à cette première question s'en rattache naturellement une autre sur les relations entre la philosophie et la théologie et la délimitation de leurs domaines respectifs. Le problème est d'importance et fait, de prime abord, surgir une objection dans l'esprit de certains lecteurs modernes de saint Thomas, qui considèrent la philosophie et la théologie sacrée comme deux sciences non seulement distinctes formellement, mais séparées et tout au plus parallèles. Si saint Thomas, diront-ils, a enseigné la distinction formelle de ces deux sciences, il ne paraît cependant pas en avoir saisi toute la portée, puisqu'il ne trace point de frontières exactes entre l'un et l'autre domaine. Il suffit, en effet, d'ouvrir la Somme théologique pour y rencontrer à chaque page l'argumentation purement rationnelle, et même des traités entiers de philosophie, comme la théologie naturelle, la psychologie humaine, l'éthique, insérés

1. *Sum. theol.*, I, q. 32, art. 1. — Cf. *In Boet. De Trinit.*, q. 1, art. 4.

2. Tel n'est point l'avis de M. Harnack. *Dogmengesch.* III, 3e édit, p. 448. « In dieser Beziehung hat Thomas offenkundig noch zu wenig gethan. Die Verhältnissbestimmung von ratio und auctoritas ist freilich bei ihm ganz besonders *verworren*, die Ausprüche des Glaubens (als Autoritätsglauben) und des Wissens sind schlechterdings nicht geklärt oder gar ausgeglichen, und er hat nicht wenige Sätze ausgesprochen, in denen er sich der Auctorität völlig unterwirft, damit dem « Glauben » sein « Verdienstliches » nicht abhanden komme (s. den oben citirten Satz: « Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandam fidem, quia per hoc tolleretur meritum fidei). » Dans ce reproche, M. Harnack semble oublier que pour le théologien catholique qu'est S. Thomas, il n'y a pas de mérite qui ne fût fondé sur la grâce. (*Sum. theol.*, Ia IIae, q. 114, art. 2). Dans la foi démontrée — si elle était foi — l'évidence médiate causerait la certitude sans qu'on eût besoin de recourir à la grâce, que la théologie considère — nous l'avons dit plus haut — comme la seule raison suffisante pour expliquer l'adhésion absolue à la foi catholique. La doctrine de S. Thomas déniant tout mérite à une foi qui ne serait pas l'effet de la grâce, mais de la démonstration, n'est donc nullement confuse si on la met en connexion avec l'enseignement ecclésiastique. En outre elle cadre harmonieusement avec l'édifice doctrinal thomiste que M. Harnack appelle « un spécimen de la force intellectuelle » — « eine Kraftprobe des Denktriebes » (*op. cit.*, III, p. 312).

dans un ouvrage essentiellement théologique. Le fait allégué est incontestable. Comment l'expliquer? Plusieurs des textes cités indiquent, ce nous semble, la vraie solution. Une comparaison permettra d'en mieux dégager comment le Docteur dominicain, tout en enseignant la distinction formelle des deux domaines, du rationnel et du révélé, a pu les faire entrer sans les confondre dans la vaste synthèse de la sapience chrétienne.

Saint Thomas considère la philosophie, non comme un échafaudage provisoire pour la théologie, voué à la disparition une fois la construction terminée (1), mais comme un portique dont les colonnes et les pièces maîtresses sont taillées dans le marbre solide et luisant de l'évidente certitude. A ce portique de la philosophie, — quoiqu'il ait par lui-même une raison d'être suffisante, — la théologie sacrée peut ajouter un temple, en se servant de ses principes de construction propres, différents de ceux qu'employaient les architectes du portique, et comparables par leur certitude relativement obscure, aux blocs de granit dépolis.

Ainsi le portique primitif des connaissances rationnelles devient (2) partie et voie d'accès, dans le vaste sanctuaire de la sapience chrétienne (3).

Cette sapience chrétienne, synthèse plus vaste encore que la synthèse des philosophes, est *une* par l'inexprimable Réalité qu'elle nous enseigne dès maintenant (unité subjective ou du « sujet », c'est-à-dire ici de l'objet matériel) (4) par des moyens différents (objets formels) en attendant que ces sources de connaissances soient remplacées par l'intuition unique de la vision

---

1. *In Boet. de Trinit.*, q. 2, art. 3, corp. « Dona gratiarum hoc modo naturae adduntur, quod eam non tollunt, sed magis perficiunt; unde lumen fidei quod nobis gratis infunditur non destruit lumen naturalis cognitionis nobis naturaliter inditum. »

2. *In Boet. de Trinit.*, q. 2, art. 3, ad 5um. « Quando alterum duorum transit in naturam alterius, non reputatur mistum, sed quando utrumque a sua natura alteratur. Unde illi qui utuntur philosophicis documentis in sacra Scriptura redigendo in obsequium fidei non miscent aquam vino, sed convertunt aquam in vinum. »

3. Voir les textes cités plus haut, page 159, notes 1 et 2.

4. *In Boet. de Trinit.*, q. 2, art. 2, ad 3um. « Ad tertium dicendum, quod partes subjecti in scientia non solum sunt intelligendae partes subjectivae, vel integrales, sed partes subjecti sunt omnia illa quorum cognitio requiritur ad cognitionem subjecti, cum omnia hujusmodi non tractentur in scientia nisi in quantum habent ad subjectum ordinari; passiones etiam dicuntur quaecumque de aliquo probari possunt, sive negationes, sive habitudines ad alias res. Et talia multa de Deo probari possunt et ex principiis naturaliter notis, et ex principiis fidei. »

béatifique dont toute notre théologie n'est qu'une imparfaite participation (1).

1. *Ibid.*, ad 7um. « Hujus scientiae principium proximum est fides... sed fides est in nobis, ut perveniamus ad intelligendum quae credimus, sicut si inferior sciens addiscat superioris scientiam tunc fiunt el intellecta et scita, quae prius erant tantummodo credita. »

CHAPITRE IX

SAINT THOMAS ET SES PRÉDÉCESSEURS

CONCLUSION

Cette synthèse, qu'aujourd'hui encore amis et adversaires (1) admirent chez saint Thomas, est sans doute le produit de son génie spéculatif et ordonnateur, mais elle est aussi pour une partie notable la synthèse des acquisitions de plusieurs générations de penseurs : d'Aristote et d'Augustin et de leurs disciples, dialecticiens ou mystiques du moyen âge. Cela se vérifie particulièrement pour le problème des rapports entre la science et la foi.

Saint Augustin, le premier et le plus influent maître du haut moyen âge, lui lègue son néo-platonisme chrétien où l'illumination subjective confond la raison et la foi, la philosophie et la théologie. A ce patrimoine intellectuel de l'Europe occidentale qu'est la « philosophie religieuse » d'Augustin, *Scot Érigène* vient ajouter le mysticisme plus immédiatement néo-platonicien du Pseudo-Aréopagite et les hardiesses de sa propre pensée. Il ne fait nullement avancer le problème des rapports entre la philosophie et la foi, puisqu'aussi bien l'illumination subjective les lui fait confondre, mais il donne l'exemple d'une large application de la méthode rationnelle aux questions théologiques.

Bérenger de Tours (999-1088) et *Roscelin de Compiègne* suivent l'exemple de Jean Scot, et, comme lui, ils tombent inconsciemment

---

1. R. Eucken. *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*. 5 Aufl. Leipzig, 1904, p. 246. « Thomas Verdienst ist der Ausbau, die systematische Durchbildung einer allumfassenden christlichen Weltanschauung; er hat das Christentum zur Kultur und Wissenschaft in engere Beziehung gesetzt und bei voller Wahrung der Obmacht der Religion auch den andern Gebieten ein eigentümliches Recht zuerkannt... » — *Ibid.*, p. 247. « Hier erhält jedes Gebiet ein eigentümliches Recht, auch das niedere soll seine besondere Art entfalten und von dem höheren ungestört bleiben. Wie ein eigenes Reich der Natur, so wird auch eine selbständige Aufgabe der natürlichen Erkenntniss anerkannt, und ein direktes Zurückgehen auf Gott bei wissenschaftlichen Einzelfragen als ein Asyl der Unwissenheit (Asylum ignorantiae) verworfen. » — Cf. aussi F. Picavet, *Esquisse d'une histoire des philos. médiév.*, p. 210-212.

dans le rationalisme théologique, faute de savoir la portée de la raison humaine aux prises avec les vérités religieuses. *Saint Anselme de Cantorbéry* (1033-1109) se complaît dans les spéculations. Sa théorie mystique et augustinienne du « Credo ut intelligam » entretient plutôt qu'elle ne la dissipe, la confusion de la science et de la foi. Elle le pousse à vouloir démontrer, par des « raisons nécessaires », l'Incarnation et la Trinité, afin de parvenir ainsi à « l'intelligence » de ces mystères, c'est-à-dire à cet état intermédiaire entre la foi naïve et la vision béatifique. Cette même théorie le porte à dénier les motifs de crédibilité aux chrétiens, quoiqu'il reconnaisse l'utilité de l'argumentation philosophique pour défendre la foi contre les infidèles, et fournir à ceux-ci des raisons d'y adhérer.

Abélard (1079-1142), plus encore qu'Anselme, éprouve le besoin de raisonner sa foi. Il fait faire un grand pas à l'enseignement théologique par son traité du *Sic et Non*. Selon lui, les considérations rationnelles défendent la foi et lui préparent les voies, non seulement chez l'infidèle, — comme pensait saint Anselme, — mais aussi chez le chrétien. Elles offrent à l'un et à l'autre les motifs de crédibilité nécessaires pour qu'ils puissent s'abandonner à la grâce et poser l'acte de foi en des vérités certaines mais inévidentes aux sens (fides est existimatio rerum non apparentium, hoc est sensibus corporis non subjacentium). Contre Roscelin, et plus nettement qu'Anselme, Abélard affirme l'incompréhensibilité de la nature intime du mystère. Cela ne contredit point les efforts qu'il fait pour prouver rationnellement l'existence de la Trinité, mais plutôt ses spéculations à tendances sabelliennes sur la nature de ce mystère. Dépendante d'Abélard et de Scot Érigène, l'*École de Chartres* est « rationalisante » avec *Thierry de Chartres* († 1150-55) et *Guillaume de Conches* (1080-1154); fidéiste avec *Gilbert de la Porrée* (1070-1154). Ces philosophes ne précisent pas l'enseignement d'Abélard sur les rapports entre la science et la foi; et qui plus est, n'y atteignent même pas, malgré les réelles qualités philosophiques qui les distinguent par ailleurs.

Gardien de l'orthodoxie, *Saint Bernard* (1091-1153) est très réservé dans l'application de la philosophie aux questions théologiques. Il s'ingénie plutôt à préciser davantage la notion de la foi. La foi est inévidente, non seulement aux sens, comme disait Abélard, mais aussi à l'intelligence. Elle n'en est pas moins certaine, puisqu'elle est fondée sur l'autorité divine. Ainsi la foi se distingue de l'opinion par sa certitude, et de la science par son

inévidence. Au reste, le théologien mystique de Clairvaux craint trop les aléas de la spéculation : il se contente d'approfondir ces notions, pour ainsi dire statiques, et il ne cherche point à pénétrer la genèse de la foi, ni le rôle qu'y jouent les motifs de crédibilité.

Au rebours de la réserve de saint Bernard, *Hugues* (1097-1141) et *Richard* († 1173) *de Saint-Victor*, se lancent dans des spéculations hardies jusqu'à la témérité. Hugues, considérant l'inévidence de la foi, en tire une conséquence nouvelle : l'infériorité de la foi par rapport à la science, dans l'ordre de la connaissance : « fides est certitudo animi de rebus absentibus supra opinionem et infra scientiam constituta ». On ne saurait croire ni l'évident — objet de science — ni l'absurde, dépourvu de crédibilité. Les Victorins dépassent Abélard lorsqu'ils insinuent la distinction formelle de la théologie naturelle (theologia mundana visibili documento utens ad demonstrationem sui), d'avec la théologie sacrée, fondée sur la foi, qu'engendre la grâce. D'ailleurs, ils ne savent pas tirer profit de la distinction amorcée : l'influence néoplatonicienne et plus particulièrement la théorie de l'illumination subjective, leur fait confondre à ce point le rationnel et le surnaturel, que, sans être le moins du monde rationalistes, ils rangent la Trinite parmi les vérités de la théologie naturelle et s'emploient à la démontrer par des raisons nécessitantes.

Pierre Lombard († 1164) n'est qu'un vulgarisateur dépendant d'Abélard et des Victorins qu'il est loin d'égaler. Il n'a contribué par aucun élément nouveau à la délimitation graduelle des deux ordres de connaissance.

Guillaume d'Auxerre († 1231-37) innove, par la méthode de sa *Summa aurea* qui, essentiellement au moins, est la méthode employée plus tard dans les Sommes d'Albert le Grand et de saint Thomas. En plus, il enrichit l'Augustinisme de quelques observations de détail qui ont leur importance au point de vue de notre problème. Entre autres choses, il fait remarquer que les articles de foi sont les principes premiers de la science théologique, comme les premiers principes évidents sont les fondements de la philosophie. Ailleurs, Guillaume d'Auxerre pose plus nettement qu'on n'avait jamais fait avant lui, la question suivante : « Utrum idem sit scitum et creditum ? » La théorie de l'illumination subjective l'empêche d'ailleurs d'y répondre avec la précision désirable. Par contre, il a le mérite de développer la doctrine de l'analogie des noms divins et d'être le premier théologien, à notre connais-

sance, qui ait enseigné pourquoi on ne peut démontrer rationnellement ni l'existence, ni la nature de la Trinité. La raison, enseigne-t-il, connaît Dieu par ses œuvres, qui ne sont point l'œuvre des personnes divines comme telles, mais de la divinité. Elles ne font donc connaître que la divinité et non la Trinité.

Chez *Guillaume d'Auvergne* († 1249), des tendances ontologistes assez prononcées, neutralisent l'influence aristotélicienne, de sorte que, du fait de ce docteur, le problème qui nous occupe ne reçoit aucun avancement. L'augustinisme domine tout l'enseignement de *Saint Bonaventure* (1221-1274), malgré des emprunts nombreux à la philosophie aristotélicienne, déjà vulgarisée par Albert le Grand. Ce maître franciscain distingua formellement la raison et la foi, la philosophie et la théologie; et cependant, sous l'influence de la théorie néo-platonicienne de l'illumination subjective, il écrit une « Reductio artium ad theologiam » où il confond les deux ordres de connaissance. A la différence d'Albert le Grand, il enseigne que la théologie est à la fois science pratique et spéculative, mais plutôt pratique, et il rejette l'absolue indémontrabilité de la Trinité : dès que la foi a certifié ce mystère, il devient, selon Bonaventure, démontrable par la raison. Bref, si d'une part Bonaventure est en sensible progrès sur les Augustiniens qui l'ont précédé, il semble le devoir à l'influence d'Aristote, et si d'autre part la délimitation de la philosophie d'avec la théologie est singulièrement moins nette chez lui que chez Albert le Grand qui le précède de quelques années, c'est un effet du néo-platonisme, plus accusé chez le docteur franciscain que chez le docteur dominicain.

Pour mémoire, il faut aussi citer deux contemporains qui, pour des raisons différentes, sont demeurés étrangers à l'évolution de notre problème. Le premier, *Roger Bacon* (1210/15-1292/94) augustinien empiriste, parce qu'il est trop en retard sur le mouvement philosophico-théologique de son temps; le second, *Siger de Brabant* († 1280) parce qu'il professe l'aristotélisme averroïste, trop inconciliable avec la doctrine chrétienne pour permettre un essai quelconque d'harmonisation.

Il en va tout autrement avec *Albert le Grand* (1206-1280), dont la philosophie est franchement aristotélicienne et chrétienne. Ce docteur met formellement à part la doctrine rationnelle évidente et la vérité de foi obscure et fondée sur l'autorité. L'illumination subjective n'intervient plus pour faciliter un compromis; Albert affirme catégoriquement l'impossibilité de croire et de savoir une même vérité à un même point de vue : partant, l'existence

de Dieu ne peut être crue par quiconque sait la démontrer. La philosophie est formellement distincte de la théologie révélée; quoique, à titre de collaboratrice plutôt que de servante, elle lui rende d'insignes services. Ainsi, la philosophie démontre les « praeambula fidei » et fournit à la raison d'indispensables motifs de crédibilité, tout en se gardant de ne jamais profaner les mystères par des essais de démonstration rationnelle. Albert ne tentera donc pas de démontrer la Trinité. De cette indémontrabilité, il donne plusieurs raisons, dont aucune ne vaut la raison, par lui ignorée, qu'invoquait Guillaume d'Auxerre. Une preuve de l'influence augustinienne chez Albert, c'est qu'il considère la théologie sacrée comme une science exclusivement pratique dont la fin ultime est la jouissance affective de la vérité suprême.

Saint Thomas d'Aquin (1226-1274) n'ajoute rien d'entièrement nouveau à la doctrine de son maître sur les rapports entre la raison et la foi, la philosophie et la théologie. Il les précise dans le détail, les expose avec plus de méthode et de concise clarté, les met au point de sa théologie. Celle-ci, d'augustinienne et pratique qu'elle était chez Albert le Grand, devient, chez son disciple, foncièrement aristotélicienne et intellectualiste : la béatitude n'est plus placée dans la *jouissance* affective de la vérité suprême, mais dans la *vision* béatifique de l'essence divine; partant, la théologie n'est plus dite science exclusivement pratique, mais science surtout spéculative et secondairement pratique. Il est aussi à noter que saint Thomas prend à son compte et formule avec plus de rigueur, la raison par laquelle Guillaume d'Auxerre justifiait l'indémontrabilité rationnelle de la Trinité.

Aussi bien, le fait que saint Thomas emprunte à ses prédécesseurs les matériaux de sa synthèse, n'enlève-t-il rien à l'originalité de son œuvre. La gloire particulière du Docteur dominicain, qu'aucun penseur médiéval ne saurait lui ravir, c'est d'avoir entrepris et mené à bonne fin l'édifice doctrinal de la Somme Théologique, où la philosophie et la théologie, tout en demeurant formellement distinctes, concourent harmonieusement à constituer une vaste synthèse aristotélicienne et chrétienne. C'en est fait, à partir de cette œuvre capitale, les doctrines d'Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin sur les rapports entre la foi et la raison, la philosophie et la théologie, sont devenues classiques et officielles dans l'enseignement catholique.

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE.

ABAELARDI *Opera omnia.* MIGNE. *Patristica latina P. L.* t. 178.

ABÉLARD Pierre. *Ouvrages inédits d'Abélard* par V. COUSIN. Paris, 1836.

ABAELARDI (Petri) *Opera.* 2 vol. édit. V. COUSIN. Paris, 1849.

ALANUS ab Insulis. *P. L.* t. 210.

ANSELMI Cantuariensis *Opera. P. L.* t. 158-159.

ASIN Y PALACIOS (Miguel). *El Averroismo teologico de Sto Tomas de Aquino.* Zaragoza, 1904.

AUGUSTINI (*Sancti*) *Opera. P. L.* t. 32-47.

AVERROES. *Philosophie und Theologie.* Aus dem Arabischen übersetzt von Marc. Jos. MÜLLER. München, 1875. (*Zwei religions-philosophische Abhandlungen des Averroës : Harmonie der Religion u. Philosophie u. eine Art philosophischer Dogmatik in deutscher Uebersetzung.*)

BACH (Dr Josef). *Des Albertus Magnus Verhältniss zu der Erkenntnisslehre der Griechen, Lateiner, Araber u. Juden.* Wien, 1881.

BACON (Fr. ROGERI) *Opera quaedam hactenus inedita.* Vol. 1. containing 1) *Opus tertium*, 2) *Opus minus*, 3). *Compendium philosophiae* edited by J.-S. BREWER. London, 1859.

BACON ROGER. *The opus Majus of Roger Bacon* edited with introduction and analytical table by John Henry BRIDGES. 2 vol. Oxford, 1897.

BAEUMKER Cl. *Bericht über die abendländische Philosophie im Mittelalter. Archiv für Geschichte der Philosophie.* Bd. X. — Neue Folge, Bd. III, 1897.

BAEUMKER Cl. *Wilhelm von Conches*, article in *Wetzer u. Welte's Kirchenlexikon.* Bd. XII. Freiburg. Br. 1901, col. 1600.

BAEUMKER (Dr Clemens). *Die Impossibilia des Siger von Brabant. Eine philosophische Streitschrift aus dem XIII. Jahrhundert.* Zum ersten Male vollständig herausgegeben und besprochen. *Beiträge zur Geschichte der Philos. des Mittelalters* herausgegeb. von BAEUMKER u. v. HERTLING. Bd. II, Heft VI. Münster, 1898.

BATIFFOL P. *Études d'histoire et de théologie positive*, deuxième série. Paris. 1905.

BAUMGARTNER (Dr M). *Die Philosophie des Alanus de Insulis im Zusammenhange mit den Anschauungen des 12. Jahrhunderts dargestellt* in *Beiträge zur Geschichte der Philos. des Mittelalt.* herausgeg. von BAEUMKER u. G. v. HERTLING. Bd. II. Heft IV. Münster 1896.

BAUMGARTNER (Dr M). *Die Erkenntnisslehre des Wilhelm v. Auvergne* in « *Beiträge zum Geschichte der philosophie des Mittelalters* » herausgegeb. Cl. BAEUMKER u. F. v. u. G. v. HERTLING. Bd II. Heft I. Münster, 1898.

BERNARDI (Sancti) *Opera. P. L.* t. 182, 183.

BERTHAUD A. *Gilbert de la Porrée.* 1892.

BLANDINI (Magistri) *Sententiarum libri quatuor. P. L.* t. 192.

BRUNHES Gabriel. *La foi chrétienne et la philosophie au temps de la renaissance carolingienne.* Paris. 1903.

CARRA DE VAUX (Baron). *Avicenne.* Paris, Alcan, 1900.

CHARLES Émile. *Roger Bacon. Sa vie, ses ouvrages, ses doctrines.* Paris, 1861.

CHOLLET A. *L'Aristotélisme de la scolastique.* Article du *dictionnaire de Théol. Cath.* commencé sous la direction de A. VACANT, continué sous celle de E. MANGENOT. Fascic. VII. Paris, 1902, col. 1869-1887.

CLERVAL (Abbé A.) *Les écoles de Chartres au moyen âge.* Paris, 1895.

COUAILHAC Marius. *Doctrina de ideis divi Thomae divique Bonaventurae conciliatrix.* Paris, 1897.

COUSIN V. *Abélard. Fragments philosophiques* Paris, 1840.

DAUNOU. Article *Guilllaume d'Auxerre* dans *Hist. littéraire de la France,* t. XVIII, Paris, 1835, p. 115-122.

DENIFLE-CHATELAIN. *Chartularium Universitatis Parisiensis,* t. I, Paris, 1889.

DENIFLE H. *Die Sentenzen Abaelards u. die Bearbeitungen seiner Theologie. Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte.* Band I, Berlin, 1885.

DENIFLE H. *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400.* I. Bd. *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400.* Berlin, 1885.

DEUTSCH M. Peter. *Abälard.* Leipzig, 1883.

DE WULF M. *Histoire de la philosophie médiévale.* Louvain, 1900.

DE WULF M. *Histoire de la philosophie dans les Pays-Bas et la principauté de Liège.* Louvain, 1895.

DE WULF M. *Introduction à la philosophie néo-scolastique.* Louvain, 1904.

DE WULF M. *Les philosophes du moyen âge.* 1re série, t.I. *De unitate formae. Gilles de Lessines.* Louvain-Paris, 1902.

DOMET DE VORGES. *Les grands philosophes. Saint Anselme.* Paris, Alcan, 1901.

EHRLE P., S. J. *Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik.* II. *Der Augustinismus u. der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des XIII. Jahr.* in *Archiv. f. Literatur u. Kirchengeschichte des Mittelalters,* Bd, V, p. 603-635.

EHRLE P., S. J. *Peckham über des Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts (Zeitschrift für kath. Theologie).* Innsbruck, 1889. Bd. XIII, p. 172-193.

ENDRES (Dr J. A.) *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie in christlichen Abendlande.* Kempten u. München. 1908.

ENDRES (Dr J. A.) *Lanfranks Stellung zur Dialektik* in " *Katholik* ". XXII. Jahrgang I. 1902.

ESPENBERGER Jos. Nep. *Die Philosophie des Petrus Lombardus u. ihre Stellung im XII. Jahrhundert.* Münster, 1901.

EUCKEN Rud. *Lebensanschauungen der grossen Denker. Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblem von Plato bis zur Gegenwart.* 5. Aufl. Leipzig, 1904.

FABRICIUS. *Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis.* Florentiae, 1858.

FECHTRUP. Article *Fulbertus.* in *Welzer u. Welte's Kirchenlexikon,* Bd. IV, Fribourg / B. (1886), col. 2092-2094.

FELDER (P. Dr HILARIN), O. Cap. *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrh.* Freiburg, Br. 1904.

FOUILLÉE A. *Histoire de la Philosophie.* Paris, 1898.

FOURNIER. *Une preuve de l'authenticité de la Somme des sentences attribuée à Hugues de Saint-Victor.* Grenoble, 1898.

FULBERTI CARNOTENSIS *Opera. P. L.* t. 141.

GIETL Ambros. M. *Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III.* Freiburg / Br., 1891.

GILBERTI PORRETANI *Commentaria in libros Boetii de Trinitate. P. L.* t. 64.

GUILIELMI ALVERNI, episcopi Parisiensis... *opera omnia* per Joannem Dominicum TRAIANUM Neapolitanum edita. Venetiis, 1591.

GUILIELMI ALVERNI, episcopi parisiensis *opera omnia.* Édit. LE FÉRON, t. II. Aureliae, 1674.

GUILLAUME D'AUXERRE. *Summa aurea in IV libros sententiarum a subtilissimo doctore Magistro Guillermo Altissiodorensi edita.* Parisiis, 1500.

GUILLAUME de CHAMPEAUX, *Œuvres. P. L.* t 163. col. 1037, ssq.

GUILIELMI *Abbatis Sti Theodorici Disputatio adversus Petrum Abaelardum ad Gaufridum Carnotensem et Bernardum. P. L.* t. 180.

HADELIN P. *Une théorie intuitioniste de la connaissance au XIIe siècle. Revue Néo-Scolastique* XIIe année, 4 Novembre 1904, p 371-391.

HAFFNER (D^r P). *Grundlinien der Geschichte der Philosophie.* Mainz, 1881.

HAURÉAU B. *Histoire de la philosophie scolastique.* Paris, 1872.

HAURÉAU B. *Notices et Extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, t. I. Paris, 1890.

HAURÉAU B. *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor. Essai critique.* Paris, 1886.

HARNACK A. *Lehrbuch der Dogmengeschichte.* 3. Aufl. Freiburg / Br. — Leipzig-Tübingen, III Bd. (1897)

HERTLING (Dr Freiherr von G.). *Albertus Magnus. Beiträge zu seiner Würdigung.* Köln, 1880.

HÖVELMANN J. Article *Wilhelm v. Champeaux* in *Wetzer u. Welte's Kirchenlexikon*, Bd. XII. Freiburg, 1901.

HUGONIN (MGR). *Essai sur la fondation de l'École de Saint-Victor à Paris.* Paris, 1879. *Introduction aux œuvres de Hugues de Saint-Victor. P. L.* t. 175.

HUGUES DE LANGRES. *P. L.* t. 192.

HUGUES DE SAINT-VICTOR. *Œuvres. P. L.* t. 175, 176, 177.

HUGONIS DE S. VICTORE *Canonici regularis lateranensis... opera omnia tribus tomis digesta studio et industria* Donni Thomae GARZONII, Moguntiae, 1617.

JEILER Jg. *S. Bonaventurae principia de concursu Dei generali ad actiones causarum secundarum collecta et S. Thomae doctrina confirmata.* Quarracchi, 1897.

JEILER. Article *Bonaventura* in *Wetzer u. Welte's Kirchenlexikon*, Bd. II. Freiburg / Br. 1883.

JOANNIS SCOTI (ERIGENAE) *Opera. P. L.* t. 122.

JOHANNIS SARRESBERIENSIS *Opera. P. L.* t. 199.

JOURDAIN Charles. *La Philosophie de S. Thomas d'Aquin.* 2 vol. Paris, Hachette, 1858.

KAISER E. *Pierre Abélard Critique.* Thèse de doctorat. Fribourg (Suisse). 1901.

KILGENSTEIN (Dr J.). *Die Gotteslehre des Hugo von S. Victor.* Würtzburg, 1897.

KLEINERSMANNS M. *Petrus Damianus* in *Wetzer u. Welte's Kirchenlexikon*. 2. Aufl. Bd. IX Freiburg/ Br, 1895, col. 1904–1908.

KLEUTGEN. *Die Theologie der Vorzeit*. Münster, 1874.

KRAUSE JOS. *Bonaventurae de origine et via cognitionis intellectualis doctrina ab ontologismi nota defensa*. Monasterii, 1868.

KRAUSE JOS. *Die Lehre des h. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen und ihr Verhältniss zum Thomismus*. Paderborn, 1888.

LEFEBVRE (l'abbé A.) *L'acte de foi d'après la doctrine de S. Thomas d'Aquin*. Paris, 1904.

LEFÈVRE G. *Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux :* Étude suivie de documents originaux, dans *Travaux et Mém. de l'Univ. Lille*. Tome VI. Mémoire n° 20. Lille, 1898.

LIEBNER Albert. *Hugo von St-Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit*. Leipzig, 1832.

LIPSIUS Rich. Adal. *Gilbertus Porretanus Separatabd. aus Ersch und Grubers Allgemeiner Encyclopedie*. I. Section 67. B l. p. 7 ssq.

MANDONNET P., O. P. *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*. Fribourg (Suisse). 1899.

MANSER (Dr Gallus), O. P. *Die mittelalterliche Scholastik nach ihrem Umfange u. Charakter. Historisch-polit. Blätter für das kath. Deutschland*. 139. Bd. pp. 317-339 ; 408-431.

MANSION A. *L'induction chez Albert le Grand. Revue Néo-scolastique*, 13e année, 1906, p. 115-134 ; 246-264.

MARIETAN J., O. S. A. *Problème de la classification des Sciences d'Aristote à St Thomas*. Paris, 1901.

MICHAEL E., S. J. *Geschichte des deutschen Volkes vom 13. Jahr. bis zum Ausgang des Mittelalt*. Bd. III. Freiburg/ Br. 1903.

MICHAUD E. *Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XIIe siècle d'après des documents inédits*. 2e édition. Paris, 1867.

MIGNON A. *Les origines de la Scolastique et Hugues de Saint-Victor*. 2 vol. Paris, s. d.

MORGOTT. Article *Lombardus* in *Wetzer u. Welte's Kirchenlexikon*, Bd. IX, col. 1916-1923.

NARBEY C. *Le moine Roger Bacon et le mouvement scientifique au XIIIe siècle*. Extrait de la „ *Revue des Questions historiques* ". Janvier 1884. Paris, 1884.

OMNEBENE : *Sententiae* (Extraits DENIFLE, *Archiv für Literat. u. Kirchengeschichte*). Berlin, 1885.

PETRI DAMIANI (Sancti) *Opera. P. L.* t. 145.

PETRI LOMBARDI *Sententiarum libri quatuor. P. L.* t. 192.

PETRI PICTAVIENSIS *Sententiarum libri quinque. P. L.* t. 211.

PFEIFER (Dr Franz Xav.) *Harmonische Beziehungen zwischen Scholastik und moderner Naturwissenschaft mit spezieller Rücksicht auf Albertus Magnus, St. Thomas von Aquin (Schulprogramm des kg. Lyceum zu Dillingen)* Augsburg, 1881.

PICAVET F. *Esquisse d'une histoire comparée des Philosophies médiévales*. Paris, 1905.

PICAVET F. *Abélard et Alexandre de Halès créateurs de la méthode scolastique.* Paris, 1896.

PICAVET F. *Gerbert, un Pape Philosophe. Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences relig.* vol. IX. Paris, 1897.

PICAVET F. *Roscelin philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire.* Paris, 1896.

PICAVET F. *La valeur de la scolastique. Bibliothèque du congrès international de philosophie*, t. IV. *Histoire de la Philosophie.* Paris, 1902, p. 229-257.

PORTALIÉ E. *Augustinisme (Développement historique de l').* Dans le *Dict. de Théologie. Cath.* (VACANT-MANGENOT). Fasc. IX. Paris, 1903, col. 2501-2562.

POHL CARL. *Das Verhältniss der Philosophie zur Theologie bei Roger Bacon.* Thèse, Neustrelitz, 1893.

PULLII ROBERTI *Sententiarum libri octo. P. L.* t. 184.

RAGEY P. *Histoire de S. Anselme.* Paris, s. d. (2 vol.)

DE REGNON Th., S. J. *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité.* Deuxième série : *Théories scolastiques.* Paris, 1892.

DE RÉMUSAT Ch. *Abélard* (2 vol.) Paris, 1845.

DE RÉMUSAT Ch. *Saint Anselme de Cantorbéry.* Paris, 1853.

RICHARD Jean. *Étude sur le mysticisme spéculatif de S. Bonaventure* Heidelberg, 1969.

RICHARD DE SAINT-VICTOR. *Œuvres. P. L.* t. 196.

RITTER (Dr H.) *Geschichte der christlichen Philosophie.* III. Teil. Hamburg, 1844.

ROSCELINUS. *Epistola Roscelini ad Abaelardum. P. L.* t. 178.

SCHNEIDER (Dr Arthur.) *Die Psychologie Albert des Grossen.* I Teil *(Beiträge zur Geschichte des Philos. des Mittelalters, Texte u. Untersuchungen* herausg. von Dr Cl. BAEUMKER et Dr G. F. von HERTLING. Bd. IV Heft. 5.) Münster, 1903.

SCHNEIDER (Dr Leonhard.) *Roger Bacon, Ord. Min. Eine Monographie.* Augsburg, 1873.

SCHWANE (Dr J.) *Dogmengeschichte der mittleren Zeit (787-1517).* Freiburg/ Br. 1882.

SIGHART (Dr Joachim.) *Albertus Magnus. Sein Leben und Wissenschaft.* Regensburg, 1857.

STŒCKL Dr A. *Geschichte der Philosophie des Mittelalters.* Mainz, 1864.

STŒLZLE Dr R. *Abelards 1121 zu Soissons verurtheilter. Tractatus de Unitate et Trinitate.* Freiburg/ Br. 1891.

THOMAE AQUINATIS (Sancti) *Opera omnia. edid.* FRETTÉ et MARÉ. 34 vol. petit in-folio. Paris, Vivès. 1872-1880.

THOMAE AQUINATIS *opera omnia jussu impensaque* LEONIS XIII *edita.* Romae. En cours de publication. 12 volumes in-folio ont paru.

TURMEL J. *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au Concile de Trente.* Paris, 1904.

TURNER W. *History of Philosophy.* Boston, U. S. A. and London, 1903.

UBERWEG-HEINZE. *Geschichte der Philosophie.* Bd. II. *Mittelalter.* Berlin, 1898.

VACANDARD E. *Saint Bernard.* « *La Pensée chrétienne*, textes et études. » Paris, Bloud, 1904.

VACANDARD E. *Vie de saint Bernard*, 2 vol., Paris, 1897.

VACANDARD E. *Abélard (sa lutte avec St Bernard, sa doctrine et sa méthode).* Paris, 1881.

VALLET P. *Histoire de la Philosophie.* Paris, 1891.

VALOIS Noël. *Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris (1228-1249). Sa vie et ses ouvrages.* Paris, 1880.

VAN WEDDINGEN (Dr A.) *Essai critique sur la philosophie de St Anselme de Cantorbéry.* Bruxelles, 1875.

VAN WEDDINGEN (Dr A.) *Albert le Grand, le Maître de saint Thomas d'Aquin, d'après son plus récent critique.* Extrait de la « *Revue Générale* ». Bruxelles. S. d.

VIGNA L. *Sant Anselmo Filosofo* (Thèse de doctorat). Milano, 1899.

WERNER (Dr Karl.) *Die Kosmologie u. Allgemeine Naturlehre des Roger Baco,* Wien, 1879, in *Sitzungsberichte der philos. hist. Klasse der kaiserl. Akademie der Wissenschaften zu Wien*, Bd. 94, p. 489 ssq.

WERNER (Dr Karl.) *Die Psychologie, Erkenntniss u. Wissenschaftlehre des Roger Baco* in *Sitzungsberichte der k. Akademie der Wissensch. Wien*, Bd. 93. Jahrg. 1879, p. 467-576.

WERNER (Dr Karl.) *Die Psychologie und Erkenntnisslehre des Johannes Bonaventura.* Wien, 1876.

WILLMANN O. *Geschichte des Idealismus Braunschweig.* 1896.

ZŒCKLER. Article : *Hugo von S. Victor* in *Realencyclopedie für protest Theologie u. Kirche.* 3 Aufl. herausgeg. von A. HAUCK, Bd. VIII, p. 436-445.

ZORELL Franz, S. J. Article *Richard von S. Victor* in *Wetzer u. Welte's Kirchenlexikon.* Freiburg Br. 10. Bd. col. 1182.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-Propos IX

LIVRE I

LES RAPPORTS ENTRE LA PHILOSOPHIE ET LA FOI CHEZ LES THÉOLOGIENS DIALECTICIENS DES XIe ET XIIe SIÈCLES

CHAPITRE I

Bérenger de Tours, Roscelin de Compiègne 3

CHAPITRE II

Pierre Abélard 7
I. — Abélard et son temps 7
II. — La théorie d'Abélard sur les rapports entre la foi et la raison . . . 13
III. — La théorie d'Abélard appliquée à la Trinité 20

CHAPITRE III

L'École de Chartres. — Pierre Lombard 31
I. — L'École de Chartres. 32
II. — Pierre Lombard 42

LIVRE II

LES RAPPORTS ENTRE LA PHILOSOPHIE ET LA FOI CHEZ LES THÉOLOGIENS MYSTIQUES DES XIe ET XIIe SIÈCLES

CHAPITRE I

Saint Pierre Damien, saint Anselme de Cantorbéry 51

CHAPITRE II

Guillaume de Champeaux et saint Bernard de Clairvaux 65

CHAPITRE III

Hugues et Richard de Saint-Victor 71

LIVRE III

LES RAPPORTS ENTRE LA PHILOSOPHIE ET LA FOI PENDANT LA PÉRIODE D'ASSIMILATION DE L'ŒUVRE D'ARISTOTE AU XIIIe SIÈCLE

CHAPITRE I

L'INTRODUCTION COMPLÈTE DES ŒUVRES D'ARISTOTE ET LES MOUVEMENTS INTELLECTUELS QU'ELLE RENCONTRE OU DÉTERMINE 87

CHAPITRE II

GUILLAUME D'AUXERRE 92

CHAPITRE III

GUILLAUME d'AUVERGNE — ALEXANDRE DE HALÈS 99

CHAPITRE IV

SAINT BONAVENTURE 107

CHAPITRE V

ROGER BACON 117

CHAPITRE VI

L'Averroïsme latin : SIGER DE BRABANT 124

CHAPITRE VII

ALBERT-LE-GRAND 132

CHAPITRE VIII

SAINT THOMAS D'AQUIN 145

CHAPITRE IX

SAINT THOMAS ET SES PRÉDÉCESSEURS. — Conclusion. 163

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE 169

IMPRIMÉ PAR DESCLÉE, DE BROUWER ET Cie, 41, RUE DU METZ, LILLE. — 3.993

tre la # 258

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

258 -